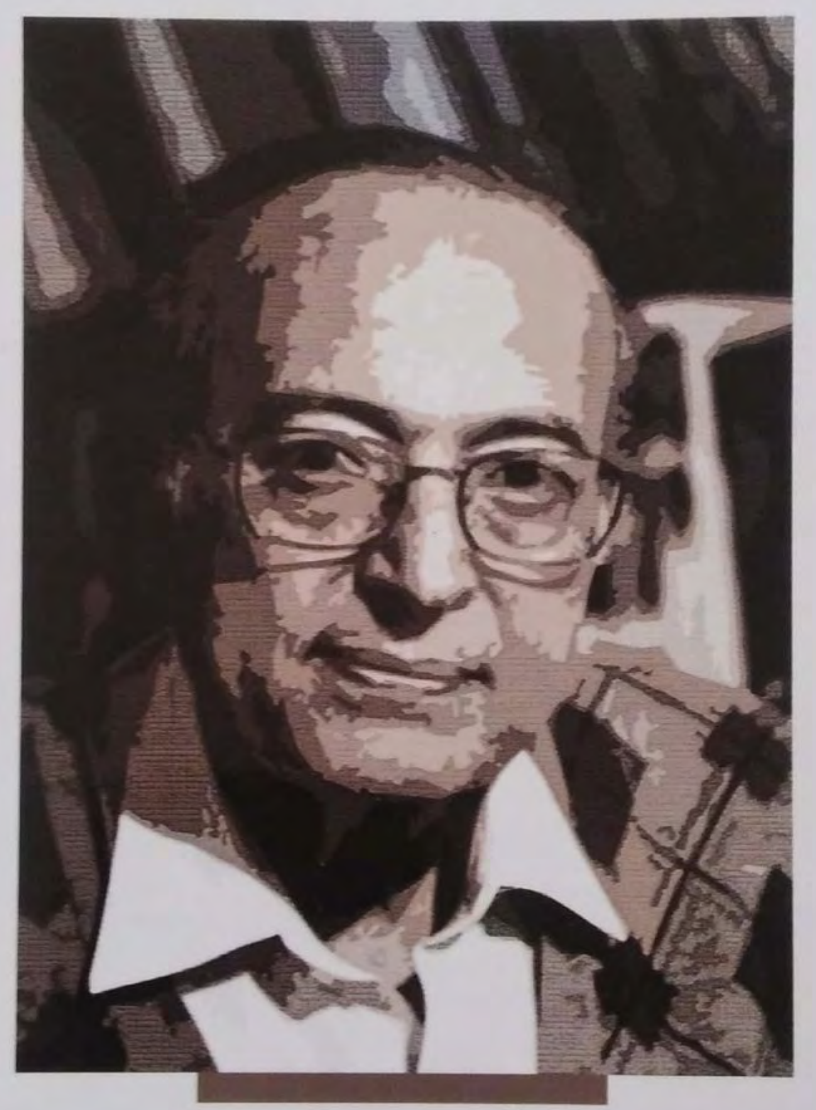
الحلوليّة ووحدة الوجود



عبد الوهاب المسيري



الحلولية ووحدة الوجود

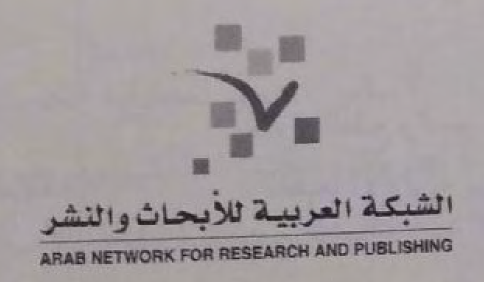
الحلولية ووحدة الوجود

عبد الوهاب المسيري

تقديم

د. عبد القادر مرزاق

د. هبة رءوف عزت



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت
٢٠٢٠ ١١٠٣ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المسيري، عبد الوهاب

الحلولية ووحدة الوجود/ عبد الوهاب المسيري؛ تقديم عبد القادر مرزاق وهبة رءوف عزت.

٣٥٢ص.

ببليوغرافية: ص٣٤٩ _ ٣٥٢.

ISBN 978-614-431-161-5

١. الحلولية الكمونية. ٢. التوحيد. ٣. وحدة الوجود. ٤. المجاز والتّجاوز. ٥. الدال والمدلول. أ. مرزاق، عبد القادر (مقدم). ب. عزت، هبة رءوف (مقدمة). ج. العنوان.
100

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨

المحتويات

التوحيد والحلولية

وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية

الخطاب الحلولي الكموني

اللغة المجازية واللغة الحرفية

الغنوصية

شكر

وكتاب **الحلولية ووحدة الوجود**، كغيره من أعمال الدكتور المسيري الأخرى، نتيجة جهد جماعي. لذا نتوجه بالشكر الخاص إلى الدكتورة هدى حجازي، رحمة الله عليها، التي كانت رفيقة الفكرة والدرب وصاحبة الفضل الأكبر في إخراج أعمال المسيري التي لم تنشر، فلها كل التحية والتقدير والعرفان لصبرها وإصرارها على استكمال مشروع الدكتور المسيري الفكري وإنجاز أعماله. كما نتوجه بالشكر لفريق عمل مكتب الدكتور المسيري على ما قاموا به من جهد محمود ومتابعة لإتمام هذا العمل: الأستاذ فضل عمران (مدير مكتب الدكتور المسيري)، والأستاذ محمد الأشول (مساعد الدكتور المسيري) وكذلك نتوجّه بالشكر لكلٍّ من الدكتور عبد القادر مرزاق والدكتورة هبة رءوف عزت على قيامهما بالتحرير والمراجعة اللازمين لإخراج الكتاب في أفضل صورة. ومع هذا يظل ما جاء فيه من أفكار مسؤولية المؤلف وحده.

استهلال

د. هبة رءوف عزت

يخرج هذا الكتاب إلى النور بعد قرابة عقد من وفاة صاحبه، بعد أن ظلّ مسوَّدة تنتظر التدقيق والإعداد للنشر، وهو عمل قام به الدكتور عبد القادر مرزاق الباحث المغربي المتميز الذي كانت تربطه بالدكتور عبد الوهاب المسيري علاقة وثيقة، بمثل ما كانت تربط المسيري صلة قوية بالنخبة الفكرية الشبابية المغربية، وكان يحرص على زيارة المغرب والتفاعل مع شباب الباحثين رغم مرضه في سنواته الأخيرة.

وليس هذا هو أول كتاب يصدر للمسيري بعد وفاته، فقد صدر كتاب **رحابة الإنسانية والإيمان** (صدر عام ٢٠١٢ عن دار الشروق)، بمراجعة من زوجته الدكتورة هدى حجازي التي توفيت بعده بسنوات قليلة، وقدّم له الدكتور فؤاد السعيد، وضمّ دراسات له عن الإنسانية (الهيومانية) ومآلاتها العدمية، وتحليل لفكر داروين وشوبنهاور ونيتشه، كما احتوى قراءة من جانبه لفكر علي عزت بيجوفيتش، إلى جانب إسهامات لباحثين شباب - شجعهم المسيري على الكتابة معه كعادته - تناولت فكر مالك بن نبي، ومراد هوفمان، وأحمد داوود أوغلو، وعلي شريعتي، وعصمت سيف الدولة، وعبد الحميد أبو سليمان.

ويمكن اعتبار هذا الكتاب إضافة جديدة إلى الموضوع الذي نراه الخيط الناظم في فكر المسيري وهو السعي لبناء رؤية إنسانية عالمية من منطلق عقيدة التوحيد كإطار معرفي يدور حول مكانة الإنسان في العالم، حتى وإن لم يستخدم المسيري المفاهيم المألوفة، أو يُفرط في الاستشهاد بالآيات

والأحاديث، والإحالة على أقوال الفقهاء. فقد نَفَذ المسيري إلى قلب المنظومة المعرفية، والمقاصدية للإسلام من خلال مقارنة الأنساق الأيديولوجية والفلسفية والمعرفية، وفهم أن المقصد الأعلى هو تأكيد إنسانية الإنسان وحدودها وأفقها، والتي يعلوها تنزيه الله الذي «ليس كمثله شيء»، فعمل على تطوير الخطاب العربي بشأن التمييز بين الربّاني والغيبي والطبيعي والإنساني، وتركيب الموازين التي تحكم العلاقة الحية بينها، وإدراك الحكمة من إظهار الفوارق وبيانها، والتي حاولت المنظومات الحلولية اختزالها في مركزية الإنسان ومساواته بالإله أو تكريس هيمنته على الطبيعة، وأحياناً إقصاء سؤال الألوهية والربوبية من النقاش رغم حضوره في التصور ـ منفياً أو معكوساً، ظاهراً أو خفياً.

حكمت خلفية المسيري ـ كأستاذ للأدب الإنجليزي ثم كباحث متخصص في اليهودية والصهيونية ـ اقتراباته ومداخله ولغته، فصاغ رؤيته بخطاب يلائم السياق الثقافي، وأسهم في نقد الحداثة دون أن يسقط في فخ نقاشات الدولة الدينية في مواجهة الدولة العلمانية التي سادت المشهد الحركي للتيارات الإسلامية، والتي أثمرت مناظرات بين العلماء الشرعيين ورموز العلمانية الثقافية والفلسفية ولكنها لم تثمر الشيء الكثير، ولا بد من الاعتراف أن المسيري قد تجاوز هذا الجدل وأسهم في نقلة نوعية بتحليل العلمانية في منظورها الفلسفي وتقديم «خطاب إسلامي جديد» يعيد الاعتبار للإنسان ودوره، سيراً على نهج مفكرين من أمثال مالك بن نبي وعلي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش وروجيه جارودي والسيد محمد نقيب العطاس وغيرهم.

وقد انشغل المسيري بالبحث عما تتأسس عليه منظومات الفكر وتجلياتها في حركة التاريخ، وما بين هذه المنظومات من تشابهات، بما يسمح بتطوير نموذج تفسيري، وهذه هي غاية العلوم الاجتماعية قبل أن يجرفها تيار «إعادة تدوير» المعرفة والسقوط في التشظّي البحثي المفتقر إلى إطار تحليلي جامع يسمح بفهم العالم، وترشيد حركة الاجتماع الإنساني، وإحياء القيم والمعاني والفضائل المدنية التي تتأسّس عليها الحضارة. وقد خرج المسيري بمهارة من شغف التخصص الأدبي والتميّز فيه، إلى مجال اليهودية والصهيونية، ثم إلى نقد الحداثة لتتضح رؤيته الإنسانية بجلاء في

كتبه عن «الانتفاضة الفلسطينية» ثم «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» ليكتب «دفاعاً عن الإنسان» ثم عودة إلى تجليات التصور عن الحرف والكلام في «اللغة والمجاز» حيث تبلورت أسبقية الإنسان على الطبيعة، لا بمنطق الهيمنة والإفساد، بل بمنطق الأمانة والإصلاح، لأن الإنسان قادر على تجاوز النظام الطبيعي المادي، وعلى تجاوز ذاته الطبيعية المادية، لأن في كينونته بُعداً روحياً وغيبياً يستعصي على الاختزال، أو البحث في الظاهرة الإنسانية بمنهج دراسة الأشياء والسلع.

والمنظومات الفكرية التي تهمّش أو تعادي هذا التركيب في الجوهر الإنساني هي في حقيقتها معادية للإنسان وإن زعمت غير ذلك، فإذا انمحى هذا الفارق ستسري على الإنسان القوانين المادية الحتمية التي تسري على الطبيعة والمادة، بما يعني تقويض الإنسان وتفكيكه وردّه إلى ما هو دونه، أي إلى المادة.

لا يحفظ للإنسان إنسانيته سوى انفراد الإله بالتوحيد والسلطان، وهذا هو ضمانها. فالإيمان بإله متجاوز مفارق للمادة يعني أنه يوجد داخل الإنسان ما يميّزه عن الكائنات الطبيعية المادية الأخرى، مثلما يعني مساواة البشر أمامه فلا يزعم أحد عصمة ولا احتكاراً للعلم والحكمة.

من هنا فإن سمات الإنسانية التي يقدّمها المسيري في مشروعه الفكري هي تأكيد الفارق بين الإنسان والطبيعة ورفض النموذج المادي باعتباره النموذج الذي يودي بكرامة الإنسان، وذلك منذ بداية التاريخ وصولاً إلى مشروع الحداثة؛ فمشروع المسيري هو مشروع تأسيسي يعيد تركيب المجتمع ويقوّم منهج النظر إلى مفاهيم صراع الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الطبيعة، فهي الحرب للجميع ضدّ الجميع، وهذا ما أفرز في النهاية ما نسميه الحداثة الداروينية، وظهور أطروحات موت الإله، ثم موت الإنسان، والنسبية المطلقة.

وقد ربط المسيري بين الفلسفي الفكري والتحليل الاجتماعي والسياسي، فقد رأى كيف ساعد على الهيمنة المعاصرة لهذا النموذج الفكري في عالمنا تزايدُ نفوذ الدولة القومية ذات السلطة المطلقة كما صوّرها هيجل، وانتشار النظريات السياسية التي ظهرت لتبرير هذا الوضع، واتساع نطاق

القطاع الاقتصادي التجاري، وشيوع النظريات العقلانية المنطرفة والنفعية عبر مراحل الرأسمالية وصولاً إلى العولمة. وجوهر كل هذه النظريات مادي آلي، فهي تجعل هدف الوجود غاية مجردة مثل الدولة (في المجال السياسي) أو القانون العام (في المجال العلمي والتحليلي بشكل عام) أو الربح ومراكمة الثروة (في المجال الاقتصادي) والمنفعة الشخصية (في المجال الأخلاقي).

وقد تابع المسيري التيارات الإنسانية في الغرب التي تراجع مسلّمات الحداثة وتبحث عن استعادة إنسانية الإنسان، واعتبرها جزءاً من جبهة الدفاع عن الإنسان وجزءاً من هذا التوجه الذي يحتل فيه الإسلام موقعاً فريداً، وبذلك منح الرؤية الإسلامية أفقاً جديداً يستعيد فكرة حلف الفضول. فهؤلاء يدركون أن الانتصارات التي تحققها حضارتهم باسم الإنسان الطبيعي/المادي تؤدي إلى وأد شيء مهم جداً في الإنسان، شيء لصيق بإنسانيته، نسميه «القبس الإلهي»، ولكنّهم لا يسمونه هكذا.. وإنما يدورون حوله، ويتجلّى بشكل خفي في كتاباتهم، ولذا، فإن المسيري قد نعته بأنه «الإله الخفي» في الكتابات النقدية الغربية. وقد أدرك نيتشه أن هذا تعبير عن الإله الخفي، واختار مصطلح «ظلال الإله» ليشير إليه. وجاء من بعده فلاسفة ما بعد الحداثة، ولذا فإن مشروعهم لا يتلخّص في الهجوم على الميتافيزيقا الدينية أو المثالية وحسب، وإنما في تحطيم فكرة الحقيقة نفسها حتى تتم إزالة «ظلال الإله» وتتحطم الميتافيزيقا بلا رجعة، وكانت غايتهم هي التخلّص من ثنائية المطلق/النسبي لصالح «نسبي مطلق» (ثبات التغير ومعاداة الجوهري).

وقد كوّن المسيري مع الوقت معجمه المفاهيمي، وجاءت مداخل موسوعة اليهودية والصهيونية لتسحب الخلاصات النظرية الصالحة للتفسير على ظواهر أوسع من موضوعها، وواجه المسيري المفاهيم الاستيطانية التي تجتاح الفكر وتستلبه، وحذّر من مصطلحات الهيمنة المادية وتسرّبها، ونبّه إلى وحدات تحليل جديدة، وربط النماذج المعرفية بالتعامل المنهجي، وانتقد ما يمكن تسميته بالسببية الصلبة، وتحدّث بصفة دائمة عن النسق المفتوح والرؤية الواسعة واستهدف جوهر الإنسان الذي يخرج المعاني التي تتعلق بالثقافة والحضارة على شاكلته (النظام المعرفي، الخرائط الإدراكية، الخرائط المعرفية، المفاهيم التوليدية.. .إلخ)، كما قدّم المسيري نماذج وأدوات

تفسيرية غاية في الأهمية ومقولات لتفسير الواقع وتقويمه بل وتغييره، وكانت له أجندة بحثية شاملة وعامرة فهو دائم الحديث عن مشروعاته العلمية المفتوحة والمنفتحة، فصياغة النموذج؛ عملية مركبة وإبداعية؛ تتضمن عمليات عقلية عديدة متنوعة، وظلّ المسيري مجتهداً في شحذ أدوات الفهم والنظر حتى فارق الحياة، دون أن يهمل الوظيفة الكفاحية للعالم بنزوله الشارع السياسي ضدّ الاستبداد بالسلطة ودفاعاً عن المشاركة الشعبية في صنع السياسة.

وتعدّ الحلولية وعلاقتها بالتجاوز من أهم المداخل التحليلية والتفسيرية التي تبنّاها المسيري وطوّرها من منطلق غير غربي، فالدوران بين المفارق/المجرد/المعنوي/الغيبي من ناحية والحلول/التعين/المادية/التجسّد من ناحية أخرى، هو مفتاح فَهم تحولات الفلسفات والعقائد والأيديولوجيات، ومن هنا لم يقف المسيري عند نقد الحداثة لأنها تختزل الإنسان في بعد واحد، بل رصد تاريخ الفكر ليجد صيغاً عديدة من الحلول والتماهي بين الإنسان والإله، وأخرى للتماهي بين الإنسان والمادة، فمضى يميز ويدقق ويختبر ويطبّق، ليرصد ويفهم منطق التحوّل من المطلق الديني إلى المطلق المادي ـ الطبيعي (ومن مظاهره التي تخصّ الدراسة السياسية على سبيل المثال محورية الطبيعة في العلوم، ومركزية الدولة في السياسة)، وكذلك التحوّل من المادي ـ الطبيعي إلى المطلق الإنساني/البشري الذي أخذ صيغ محورية الجسد، وهو ما يظهر بوضوح جلياً في تطوّر مفهوم مثل المواطنة، والنقلة من المجرد في تصوّر الجسد السياسي إلى المتعيّن المادي في سياسات الجسد وصعود الأجندة الجنسية وتصدير أولويتها أحياناً لتغلب على مطالب العدالة الاقتصادية والعمرانية.

ومثلما يُفيض المسيري في شرح العلمانية الجزئية والشاملة، يبين في هذا الكتاب أن الحلولية عملية تدريجية تنتهي بوحدة الوجود التي تنقسم إلى نوعين: **وحدة الوجود الروحية**، وتقوم على تصفية الثنائية التي تميز الوجود الإنساني، وإلغاء المسافة بين الخالق والمخلوق ـ وقد ظهرت تجلياتها في تاريخ الأديان كلها؛ **ووحدة الوجود المادية**، وجوهرها سيادة القانون الطبيعي/المادي على كل من الإنسان والطبيعة، وهي ذاتها ـ في تصوره ـ العلمانية الشاملة، ونجدها في تيارات ومدارس شتى منذ نشأة الفلسفة.

يستهل المسيري الكتاب بمجموعة من التعريفات المتعلقة بالحلولية الكمونية الواحدية، ثم ينتقل إلى شرح منطق التوحيد وأهميته وموضعه من الحلولية من خلال منظور مقارن. ثم يبين وحدتَي الوجود ـ الروحية والمادية ـ ثم يدرس الخطاب الحلولي الكموني، مع تركيز على نقض النسق الهيجلي (وهذا مفيد للباحثين في النظرية السياسية)، ثم يواصل مع مبحث اللغة والمجاز والتجاوز بدراسة الصورتين المجازيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية: الصورة الآلية، والصورة العضوية، ويرصد صعود الحلول للمعنى في الجسد ومساحة الجنس، ومنها إلى نقد الأصولية والحَرفية في المسيحية والصهيونية وتعاملهما مع النَص. ثم يستطرد لعلاقة الدال بالمدلول، ثم اللغة المجازية واللغة الحَرفية، ويختم بتحليل صيغ الغنوصية وتجلّياتها المتنوعة في الأديان الثلاثة كما في الحداثة.

لقد كانت إسهامات المسيري الفكرية ثرية، ربما أهم ما يميّزها أنه أسهم في الربط بين عدة مفاهيم في حقول علمية شتى، وناقش قضايا تحتاج إلى إمعان نظر ومتابعة لطبيعتها المتحوّلة، ويلزمنا هنا أن ندرك أن التاريخ يتحرك في اتجاهات شتى، فالحلولية لها صيغ لكنها لا تحكمها حتمية تاريخية، ومن هنا إمكانية الإصلاح، والدفع، وتغيير المسارات.

ستكون فائدة هذا الكتاب عظيمة لو أضاف إليه المهتمُّ قراءةً لكتاب **تشكلات العلمانية** لطلال أسد وكتاب **روح الدين** لطه عبد الرحمن، ثم ختم بكتاب **سوسيولوجيا الإسلام** لأرماندو سالفاتوري. فكتاب **الحلولية** سيزوِّد القارئ المهتم بالمدخل التحليلي لانتقالات الأنساق من التجاوز إلى التعين والتجسد، وكتاب طه عبد الرحمن سيبين له أبعاداً فلسفية موازية ولازمة لفهم منطق الدين والتوحيد، وكتاب طلال أسد سيعينه على فهم التشكُلات والتحوّلات التاريخية للأنساق بشكل مقارن بين المسيحية والإسلام والحداثة، وكتاب أرماندو سالفاتوري يتتبع نسق التمدن الإسلامي في مسيرته التاريخية ويبرز معالم ذلك النموذج وتجلياته في التاريخ وصولاً إلى الواقع الراهن في ظلّ العولمة.

إن هذا الكتاب نتاج لسنوات طويلة من البحث والنظر والمقارنة والتدقيق، فمن قرأ كتابات المسيري يدرك أنه التفت إلى مسألة الحلولية

مبكراً مع دراسته للصهيونية وفكرة شعب الله المختار، ثم تناولها في كتاباته العديدة في نقد الحداثة، ثم في تحليله لتاريخ الأفكار السياسية الغربية، ثم سعيه لفهم عقيدة التوحيد والتنزيه في الإسلام، وكتب هذا الكتاب رسماً للخريطة الواسعة بعد أن نضجت الفكرة، وجمعاً لما تفرق وبياناً لمعالم نظرية متجانسة في الحلولية، وسعياً لبناء نموذج تفسيري نافع.

إن تجليات الحلولية في الأنساق الفكرية والدينية والمذهبية ليست محض تقسيمات وتصنيفات مسطحة جامدة، بل هي نابضة وحيّة في ذاتها وقادرة على توليد مفاهيم وأدوات تحليلية جديدة تحيط بتحولات الواقع وتقلاته النوعية من ناحية، وهي من ناحية أخرى متجاوزة للعلوم المختلفة، فإذا أدركنا ذلك صار هذا الكتاب قراءة لازمة للمتخصصين والمهتمين بالعلوم الاجتماعية كلها بفروعها وحقولها، وللباحثين في الفلسفة واللغة والأدب، والأديان المقارنة، والعلوم الشرعية على تنوعها؛ إذ إنّ تجليات الحلولية تعين على وعي مختلف وجديد بمسارات تاريخ الأيديولوجيات والمذاهب والأديان وواقعها، وتمسّ كل جوانب الحياة الإنسانية، وتحتاج إلى فهم دقيق وفقه عميق ينبني عليه: دقة في التوصيف، وحكمة في التكييف، وعدل في الحكم، واجتهاد في حفظ الإنسانية وإصلاح العالم.

وعلى الله قصد السبيل

تقديم

د. عبد القادر مرزاق(*)

إن لي مع هذا الكتاب حكاية أوجزها في أمرين؛ **أولهما** أن الأستاذ المسيري، رحمه الله، كان قد أرسله إليّ ملفات على بريدي الإلكتروني بعد آخر زيارة له إلى المغرب، وذلك بعد أن ذكرت له أن الأستاذ أبا يعرب المرزوقي يعالج، هو أيضاً، قضية الحلولية بطريقته الخاصة، وطلب مني إنجاز دراسة حول ذلك. **وثانيهما** أنه وافته المنية قبل المراجعة النهائية للكتاب، وكان قد شرفني قبيلها بالقيام بمراجعته، وكتابة مقدمة له؛ لذلك حينما طُلب مني إرسال العمل، أنجزت جانب المراجعة؛ من ضبط لعلامات الوقف، وتصويب ما رأيت أنه يحتاج إلى ذلك؛ بالتقديم والتأخير، والحذف والزيادة، والتصحيح، ومن تخريج للمراجع المعتمدة التي كان يكتفي فيها المؤلف بالاقتصار على اسم الكاتب المُحال عليه، فقط، داخل المتن، وبالعربية فحسب، ومن سوْق تعليقين، أو ثلاثة، مقتضبة أدرجتها في الهوامش. وقد كانت فرصة لي أن أقلب فيها صفحات كتب متنوعة؛ قديمة، وحديثة.

إن هذا الكتاب ليس دراسة أكاديمية بالمعنى السلبي للكلمة، أي الدراسة التي يكتبها أحد المتخصصين الأكاديميين دونما سبب واضح، ثم لا تتسم بأي شيء سوى أنها «**صالحة للنشر**»؛ لأن صاحبها اتبع مجموعة من الأعراف والآليات البحثية التي تم الاتفاق عليها بين مجموعة من المتخصصين والعلماء. والهدف من هذه الكتابات عادة، وتسمى بحوثاً، مع أنها لا تنبع من أي معاناة حقيقية ولا تشكّل بحثاً عن شيء، هو زيادة عدد الدراسات التي تضمها السيرة العلمية للأكاديمي صاحب الدراسة.

(*) أستاذ باحث ـ المغرب.

فلا غرو، والحالة هذه، أن تكون نقطة البدء عند المسيري هي قلق وجودي عميق، أدى إلى ظهور مشروع فكري متكامل، والهدف يظل دائماً هو الوصول إلى الحقيقة، وكيف يمكن تحويل الحقيقة إلى عدل؛ لذلك فكل دراساته هي دراسات إشكالية، تحاول الإجابة عن سؤال ما. وهو صاحب فكر، وليس ناقلاً للأفكار. وصاحب الفكر إنسان قد طور منظومة فكرية تتسم أجزاؤها بقدر من الترابط والاتساق الداخلي؛ فهي تعبر عن قلقه وآماله، ويكمن وراءها **نموذج معرفي واحد، رؤية واحدة للكون**. أما ناقل الأفكار فهو إنسان ينقل أفكاراً متناثرة لا يربطها بالضرورة رابط، وتنتهي كل فكرة إلى منظومة فكرية مستقلة. وما يحدث في كثير من الدراسات الأكاديمية أن كاتبيها يقومون بنقل الأفكار المتباينة، ويعرضون لها، دون إدراك النموذج المعرفي الكامن وراءها، أو مع إدراك كامل له دون أن يكترثوا بتضميناته وتطبيقاته؛ فمهمتهم هي النقل، حتى نلحق بركب الحضارة الغربية؛ نقل كل شيء بأمانة شديدة، وحياد أشد، وموضوعية متلقية هي في واقع الأمر تعبير عن موت القلب والعقل والضمير والهوية، والقدرة على الاجتهاد. في هذا الإطار يحل السرد المباشر للأفكار محل عمليات التفسير بما تتضمنه من تفكيك، وإعادة تركيب، ويختفي المنظور النقدي؛ فتتعايش الأفكار المتناقضة جنباً إلى جنب، ولا يمكن التمييز بين الجوهري منها والهامشي. ونقل الأفكار ورصدها دون إدراك لتضميناتها الفلسفية لا يختلف كثيراً عن نقل المعلومات ومراكمتها دون إدراك المعنى الكامن وراءها، والتحيزات القابعة داخلها، والسياق الذي نبعت منه؛ ولهذا فمثل هذه الدراسات قد تنقل عمداً، أو عن غير عمد، وجهات نظر محدودة ومحسوبة سياسياً؛ وهكذا يتحول المثقفون إلى أعضاء في شركات نقل الأفكار التي لا تختلف كثيراً عن شركات نقل المعلومات، أو حتى البضائع!

إن المسيري لا ينتمي إلى هذه المدرسة المعلوماتية التراكمية التي استَشْرت تماماً في صفوف الباحثين بسبب سهولة الإنتاج العلمي (مثل: استبيانات، جداول، تحليل سطحي للمضمون، استطلاع رأي، أرقام). ولا شك في أن غياب المشروع الحضاري المستقل يزيد من انتشار هذا النموذج؛ إذ يحل التفكير السهل المباشر من خلال الكمّ المصمت، محلَّ التفكير المركب من خلال الرؤية والهوية والحلم والأمل! ويصبح التلقي

المهزوم، والإذعان «الموضوعي» للأمر الواقع، بديلاً من محاولة رصد الواقع بأمل تغييره، وإعادة صياغته.

لهذا إنّا لنعتقد جازمين أن إنجاز أي دراسة عن المسيري، وليس مجرد كتابة مقدمة لكتابه، يجب أن تأخذ شكل محاولة التوصل؛ ليس إلى ثمرة فكره، وإنما إلى طريقة تفكيره، وليس إلى ما قاله وأورده من معلومات وحقائق ووقائع، وإنما كيف توصل إلى ما توصل إليه من نتائج، وكيف نجح أو أخفق في توصيله.

فما فعله هو عن قضية قد تبدو بسيطة ـ ونطرح حولها أسئلة بسيطة وساذجة أحياناً كثيرة ـ ينبغي أن نفعله بفكره. فنحن نجده، مثلاً، في هذا الكتاب، يتعرض لإشكالية انفصال الدال عن المدلول، والأسئلة الكبرى التي ينبغي طرحها، فيثبت أنه يحق لنا أن نسأل: كيف تأتّى أن تصبح إشكالية لغوية هامشية، مثل هذه، مقصورة في الماضي على المتخصصين، إشكالية فلسفية مركزية كبرى في الوجدان الغربي؟! أي أننا في واقع الأمر لن نسأل تلك الأسئلة التي شاعت في خطاب معظم من ينقلون الفكر الغربي إلى العربية؛ أسئلة من نوع: ما المعنى الدقيق لانفصال الدال عن المدلول؟ وماذا تعني هذه العبارة أو تلك عند «نيتشه»، أو «سوسير»، أو «دريدا»، أو غيرهم؟ أو هل نجحنا في نقل المعنى الموجود في النص الغربي الأصلي بدقة إلى العربية؟... إنه بدلاً من كل هذا سنسأل السؤال الآتي: لمَ يهتم الفكر الغربي أساساً بمثل هذه الإشكاليات؟ أي إننا سنسأل سؤالاً عن السياق الحضاري والاجتماعي والفلسفي، وعن مركب الأسباب الذي أدى إلى تحرك إشكالية انفصال الدال عن المدلول من الهامش الأكاديمي إلى المركز الحضاري. لمَ تحول الإنسان الغربي من الإنسانية «الهيومانية» والاستنارة إلى البنيوية، ومنها إلى ما بعد البنيوية؟

إن الذي أحاول أن أومئ إليه في هذه القضية هو أن المسيري يتعامل مع موضوع أكثر تجريداً، وهو علاقة رؤية الكون باللغة، وإشكالية علاقة الدالّ (المصطلح ـ الإشارة ـ الاسم) بالمدلول (المفهوم ـ المشار إليه ـ المسمَّى). فتبين الدراسة، وكما نستشف من مشروعه برمته، أن الرؤية اللغوية التي تذهب إلى أن ثمة علاقةَ اتصال وانفصال بين الدالِّ والمدلول

عادةً ما تستند إلى الرؤية التوحيدية التي تذهب إلى أن الإله هو مركز الكون، مفارقٌ له ولكنه يرعاه، فهو في علاقة تواصل بالعالم، وانفصال عنه، وأن ثمة مسافةً تفصل بين الخالق والمخلوق. أما الرؤية التي ترى أن ثمة اندماجاً كاملاً بين الدال والمدلول، أو انفصالاً كاملاً بينهما، فإنها تستند إلى الرؤية الحلولية، التي ترى أن الإله قد حلَّ تماماً في مخلوقاته فأُلغيت المسافة بينهما، وأصبح الخالق والكون جوهراً واحداً. ثم تفصّل الدراسة في نوعين من الخطاب واللغة: اللغةُ المجازية متعددةُ المستويات والأبعاد، في مقابل اللغة الأيقونية والحَرْفية، واحديَّةِ المستوى والبُعد. فاللغة المجازية تعبِّر عن الرؤية التوحيدية للإله باعتباره منفصلاً عن الكون ومتصلاً به في آنٍ معاً، أما اللغة الأيقونية والحرفية فهي نِتاج اعتقاد تجسُّد الإله في العالم، وحلوله فيه، وتوحده معه.

من هذا المنطلق المُركّز؛ فإن المسيري يذهب إلى أن الحلولية عملية تدريجية تنتهي بوحدة الوجود التي تنقسم إلى نوعين يتّسم كلاهما بالواحدية؛ **وحدة الوجود الروحية**، وتقوم على تصفية الثنائية التي تميز الوجود الإنساني، وإلغاء المسافة بين الخالق والمخلوق؛ **ووحدة الوجود المادية**، وجوهرها سيادة القانون الطبيعي/المادي على كل من الإنسان والطبيعة، هي ذاتها - في تصوره - العلمانية الشاملة.

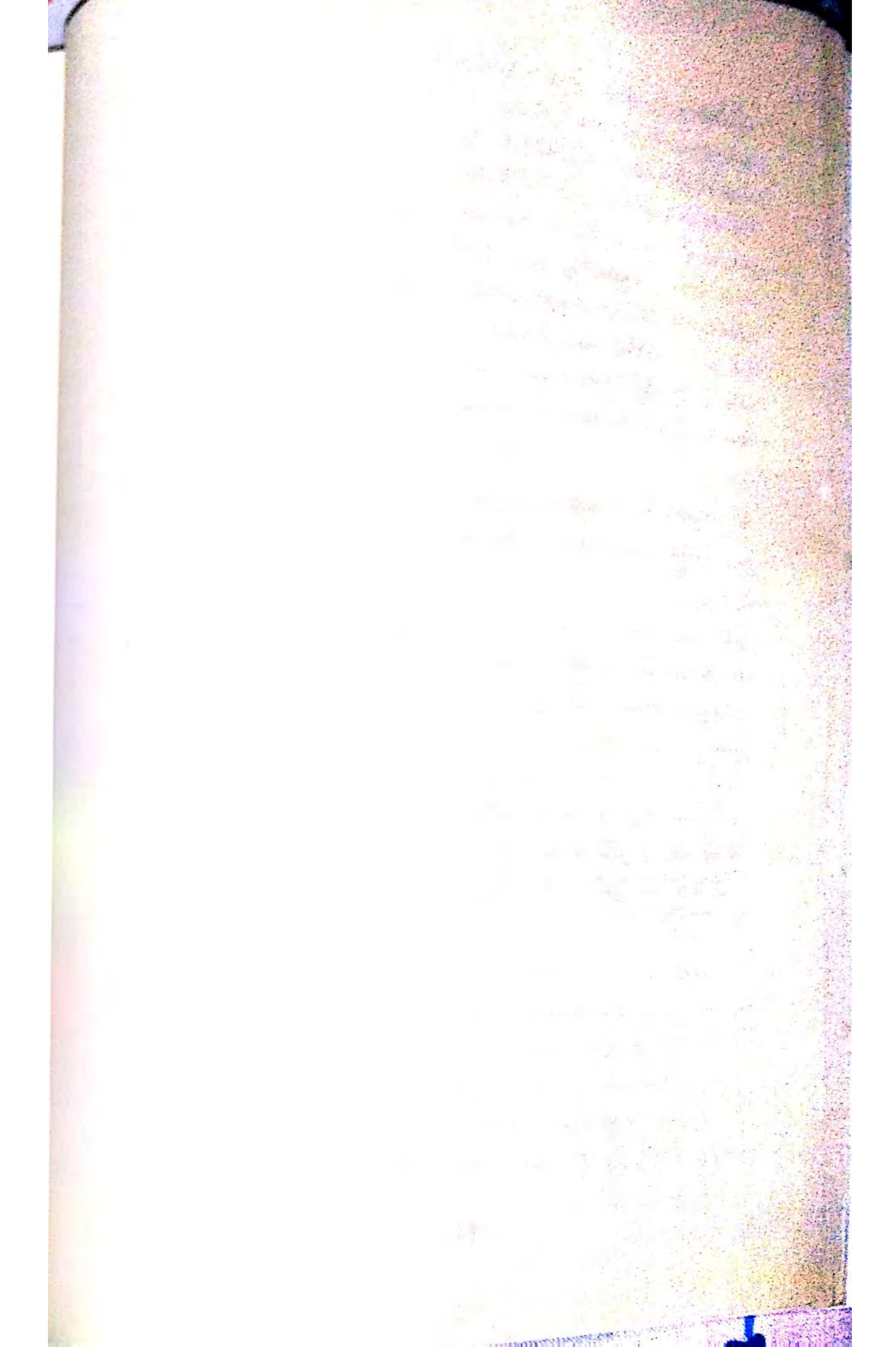
هذا بعض ما قام به، أقصد في الكتاب برمته، ورأيت أنه يستحق التنويه عن غيره من أي كلام قد يكون فيه تقريظ مجاني، أو بخس للحق مكابر. وفي هذا الإطار أبديت بعض التعليقات التي رأيت أن تشتمل عليها هذه المقدمة، وقد سُقتُها في هوامش مقتضبة، لتكون تامة مستوفية ما لها من حق، وما عليها من واجب.

ويشكّل جسد الكتاب تسعة محاور أساسية؛ **أولها** أخذ على عاتقه القيام بمجموعة من التعريفات لجملة من المفاهيم الدائرة كلها في فلك: الحلولية الكمونية الواحدية. وتعرض **الثاني** إلى التوحيد والحلولية من خلال منظور مقارن. ثم **الثالث** الذي تم فيه الحديث عن وحدتَيْ الوجود؛ الروحية، والمادية، عبر التعريف والمقارنة والتجليات. لينتقل في **الرابع** إلى الخطاب الحلولي الكموني من خلال مفردات/ مفاهيم تكشف عنه اللثام، وتستنتج أن

النسق الهيغلي أكثر الصيغ الحلولية الكمونية ذيوعاً. ويصل بنا **إلى الخامس** حيث المجاز والتجاوز؛ فتتم دراسة الصورتين المجازيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية؛ الصورة الآلية، والصورة العضوية، لينساب القول منهما إلى صورتين أخريين أساسيتين؛ الجسد، والجنس. ويأخذنا الحديث في المحور **السادس** إلى الأصولية والحرفية من خلال الأصوليتين؛ المسيحية، والصهيونية وتفسيراتهما الحرفية، ثم يعود في **السابع** إلى علاقة الدال بالمدلول وتجليات هذه العلاقة الشائكة، ليعرض بعده في **الثامن** للغة المجازية واللغة الحرفية، وندلف من بعدهما في المحور **التاسع** والأخير إلى الغنوصية وذلك من خلال؛ تعريفها وتاريخها وعلاقة الأديان الثلاثة بها، فالحديث عن كمونها في مفاهيم الحداثة وما بعدها، وفي العلمانية، جنباً إلى جنب مع القبالة والهرمسية.

إن هذه المقدمة المقتضبة تلح على أمر ذي بال، ألا وهو اعتقادها أن كتابات المسيري تتأسس على مفاهيم مفاتيح، ويتعذر فهم تفاصيلها ما لم ندركها.

من هذه المفاهيم المفاتيح: التوحيد باعتباره يحل إشكالية ثنائية: الله، الإنسان؛ فتنجلي من خلال الدراسة صفات الله الخالق، وصفات الإنسان المخلوق/العبد. ومنها مفهوم الحلولية؛ وهي الطرف المناقض للتوحيد. ومنها العلمانية الشاملة؛ وهي تحتوي العلمانية الجزئية، ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنّما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الدولة، وعن الطبيعة، وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص؛ إذ تنزع القداسة عن العالَم، ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى. وبين هذه المعالم الكبرى نرى أن الكتاب الذي نقدّم له قد قطع الأشواط، وجاب المستعصي.



الحلولية الكمونية الواحدية

الحلولية ووحدة الوجود والكمونية: التعريف من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل

هناك عدد من المصطلحات تُستخدَم للإشارة إلى مفهوم الحلول، وهي تُستخدَم أحياناً كمترادفات وأحياناً أخرى كمصطلحات تُشير إلى مفاهيم متقاربة. ويُلاحَظ أن المعاجم الفلسفية واللغوية المختلفة لا تتفق على معنى محدَّد أو دقيق لهذه المصطلحات؛ ولذا فإن حقلها الدلالي يتداخل بشكل كبير. ومن أهم المصطلحات ما يأتي:

١ ـ «الحلولية»: وقد ترجمها أحد المراجع بالكلمة الإنكليزية «إنفيوجن» (infusion).

٢ ـ «وحدة الوجود»: وقد ترجمها أحد المراجع بالكلمة الإنكليزية «بانثييزم» (pantheism).

٣ ـ «الكمون»: وتقابلها في الإنكليزية كلمة «إمانَنس» (immanence).

٤ ـ «الباطن والباطنية»: ولها ترجمات عديدة باللغة الإنكليزية مثل: «أسوتريك» (esoteric)، كما تترجم إلى «أكَّالت» (occult) بمعنى «الخفي»، وإلى «إنترنسك» (intrinsic) بمعنى «جزء لا يتجزأ»، و«إمننت» (immanent) أي «كامن».

٥ ـ «المحايثة»: وهي ترجمة أخرى لكلمة «إمانَنس» (immanence) الإنكليزية.

٦ ـ «الاتحاد»: وتقابلها في الإنكليزية كلمة «يونيون» (union).

٧ ـ «الفناء»: وتقابلها في الإنكليزية كلمة «أنيهيليشن» (annihilation).

٨ ـ «الفيضية»: وتقابلها في الإنكليزية كلمة «إمانتيزم» (emanatism).

٩ ـ «التجسد»: وتقابلها في الإنكليزية كلمة «إنكارنيشن» (incarnation).

١٠ ـ «النفسانية الشاملة»: وتقابلها في الإنكليزية كلمة: «بان سايكيزم» (pansychism).

١١ ـ «المبدأ الحيوي»: وتقابلها في الإنكليزية كلمة «أنيميزم» (animism).

١٢ ـ «إسقاط الصفات الإنسانية على كل الكائنات»: وتقابلها في الإنكليزية كلمة «أنثروبومورفيزم» (anthropomorphism).

١٣ ـ «الماكروكوزم (الكون الأكبر) والمايكروكوزم (الكون الأصغر، أي الإنسان)»: وتقابلها في الإنكليزية عبارة «ماكروكوزم آند مايكروكوزم» (macrocosm and microcosm).

وما يهمنا في المداخل المختلفة عن بعض هذه المصطلحات ليس تحديد معنى أو تعريف كل مصطلح على حدة، وإنما تحديد الحقل الدلالي العريض والإشارة إلى العناصر المشتركة والمتداخلة بين المصطلحات.

ويُلاحَظ أن الحقل الدلالي لكل هذه المصطلحات يفترض أن التنوع والثنائيات (خالق/ مخلوق ـ مطلق/ نسبي ـ كلي/ جزئي ـ جوهري/ عرضي ـ روحي/ مادي ـ ظاهر/ باطن ـ داخل/ خارج) هي أمور تنتمي إلى عالم الظاهر، وما يحدث أن طرفي الثنائية يتصلان ثم يمتزجان، ويفنى أحدهما في الآخر ويذوب، حتى يكونا كلاً واحداً عضوياً لدرجة يستحيل معها التمييز بينهما؛ فيختفي الحيز الإنساني، ثم الحيز الطبيعي (الناجمان عن انفصال الخالق عن المخلوق)، ويظهر في العالم جوهر واحد فيصبح عالماً واحدياً (أي إن الحلولية هي تعبير عن النزعة الجنينية في الإنسان، مقابل النزعة الربانية نحو قبول الحدود والتركيب والثنائية والمقدرة على التجاوز).

والمصطلحان الأول والثاني (الحلولية ووحدة الوجود) هما الأكثر شيوعاً. وسنقوم باستخدامهما للإشارة إلى الحقل الدلالي الذي تصفه كل هذه المصطلحات، واخترنا ذلك لعدة أسباب، من بينها سهولة الاشتقاق من

كلمة «حلّ»، ومن ذلك أيضاً أن كلمة «حلول» تفيد درجات مختلفة من الحلول تشكل «وحدةُ الوجود» آخرَ درجاتها، وأكثرَها غلواً وتطرفاً، وذلك على عكس مصطلح «وحدة الوجود» الذي يشير إلى حالة نهائية مثالية غير قابلة للتدرج. وعلى هذا، فإن مصطلح «الحلولية» كلمة تشير إلى كلٌ من عملية الحلول التدريجي التي تتم من خلال مراحل متدرجة، وإلى ثمرة هذه العملية. أما مصطلح «وحدة الوجود» فيشير إلى مرحلة نهائية واحدة سكونية (تأتي بعد مراحل سابقة)، أي إلى الثمرة وحسب؛ الأمر الذي يعني قصور القيمة الدلالية لهذا المصطلح، وضعف قيمته التفسيرية والتصنيفية. ولزيادة القيمة التفسيرية والدلالية للمصطلح قد نضيف كلمة «واحدية» لنفرق بين الدرجات المختلفة للحلولية؛ فالحلولية الواحدية هي وحدة الوجود حينما يصبح العالم جوهراً واحداً، كما سنضيف كلمة «روحية» و«مادية» للتفرقة بين شكلَيْ وحدة الوجود الأساسيين (كما أسلفنا).

وقد وجدنا أيضاً أنه من الضروري إضافة كلمة «كموني» لكلمة «حلولي»، بل واستخدمناها أحياناً بمفردها لنصف النظم الحلولية؛ فنقول: «نظام حلولي كموني»، أو «المرجعية الكمونية»، أو «اتجاه جنيني كموني»، أو «الكمونية». هذا لأن كلمتي «حلولية» و«وحدة الوجود» تستدعيان عالماً جميلاً، وربما لاعقلانياً، من التصوف والزهد والدروشة؛ وهو ما يُقلِل من قيمتهما التحليلية والتفسيرية، ويطمس الأبعاد الكلية والنهائية التي نريد أن نشير إليها، وهي أن العالم مكون من جوهر واحد مصمت لا تتخلله أية مسافات أو ثغرات أو ثنائيات، ويتسم بالواحدية الصارمة، وهذا ما تنجزه كلمة «كمونية» بشكل أفضل.

الحلولية

«حل المكانَ، وبه»، بمعنى «نزل به»، و«حلّ البيت»، بمعنى «سكنه» فهو «حالّ». والحلول قد يكون بجزء، وقد يكون بكل، ولكنه في أكثر درجاته تطرفاً، وفي منتهاه، هو «اتحاد الجسمين اتحاداً تاماً يذوب به كل منهما في الآخر بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر». ويعني مصطلح «الحلولية» أن «الإله» والعالم ممتزجان، وأنه هو والقوة الداخلية الفاعلة في العالم (الدافعة للمادة الكامنة فيها) شيء واحد، وأن هناك جوهراً

واحداً في الكون. ولهذا، تتسم المذاهب الحلولية بالواحدية الصارمة، وإنكار الثنائيات الفضفاضة التكاملية، والسقوط في الثنائيات الصلبة، أو الاثنينية، وإنكار الحيّز الإنساني. وقد ترجمها أحد المراجع بالكلمة الإنكليزية «إنفيوجن» (infusion). أما معجم اللغة العربية المكتوبة المعاصرة لـ«هانز فير» (عربي - إنكليزي) فقد أدرج كلمة «إنكارنيشن» (incarnation)، أي «التجسد»، مقابلاً لكلمة «إمباديمنت» (embodimant)، والتي تترجم عادةً بكلمة «تجسد». ولعل المقصود هنا أنه حينما يتجسد اللاهوت في الناسوت، «ويحلّ» فيه، تكون لحظة حلول وكمون كاملين؛ إذ إن المبدأ الواحد المنظم للكون (اللوجوس) الذي يسبغ عليه الوحدة توحَّدَ معه، وأصبح كامناً فيه.

وحدة الوجود

أما «وحدة الوجود» فتقابلها في الإنكليزية كلمة «بانثييزم» (pantheism)»، وهي مشتقة من الأصل اليوناني «بان» بمعنى «كل»، و«ثيوس» بمعنى «إله». وكان «جون تولاند» الإنكليزي (وهو من رواد الفكر الصهيوني - غير اليهودي - والغنوصي) أول من نحت هذا المصطلح عام ١٧٠٥م، ثم انتقل إلى اللغات الأوروبية الأخرى. والمصطلح يعني أن كل الموجودات هي «الإله»، وأن «الإله» هو كل الموجودات، وأن «الإله» هو العالم، وأن العالم هو «الإله»؛ وهما حقيقة واحدة؛ ولهذا يقول أصحاب وحدة الوجود إنه ليس في العالم وجودان أو جوهران، بل هناك جوهر واحد، وهو جوهر متجاوز للإنسان.

الكمون

و«الكمون» تقابلها في الإنكليزية كلمة «إماننس» (immanence)، والصفة «إمننت» (immanent) بمعنى «حالٌ في»، من الفعل اللاتيني «إيمانيري» (immanere) بمعنى «يبقى في». وفي اللغة العربية «كَمَن» بمعنى «توارى»، و«كمن له» أي «استخفى في مكمن لا يفطن له»، و«اكتمن» بمعنى «اختفى». و«الكمون» هو «صفة ما هو كامن»، و«الكامن» هو ما ينطوي عليه الشيء بصفة دائمة وإن كانت غير واضحة، وهو وصف ينطبق على جوهر الأشياء (ولذا، يذكر **معجم أكسفورد** [إنكليزي - عربي] لـ«دونياش» كلمة «جوهر» كإحدى ترجمات الكلمة).

لذلك، حينما يُقال إن «الله كامن في الكون»، فهذا يعني أن «الإله» والكون كيان (جوهر) واحد؛ وعندما يُقال إن «قوانين الكون كامنة فيه»، فهذا يعني أن من يريد أن يفهم هذا الكون فعليه أن يدرس القوانين الكامنة فيه لا يتجاوزها. ومبدأ الكمون هو القول بأن «الكل داخل الكل»، والقول بأن عناصر الوجود تتضمن بعضها بعضاً ولا تؤلف إلا حقيقة واحدة، وهذا عكس التجاوز والتعالي (انظر: «التجاوز والتعالي»). لذلك، يُعَدُّ تطبيق مبدأ الكمون على هذه الصورة مقدمة من مقدمات مذهب وحدة الوجود، أو نتيجة من نتائجه؛ ففي هذا المذهب تكون ماهية «الإله» كامنة/باطنة في العالم، أي إنه هو والعالم واحد. وقد قال «سبينوزا» في تعريفه للـ«إله» باللاتينية «ديوس إست أومنيوم ريروم كاوزا إمانينز، نان فيرو ترانسينس» (deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens)، وترجمته: إن «الإله هو السبب الكامن لكل الأشياء، لا العلة المؤثرة فيها من الخارج». وارتباط اسم «سبينوزا» بهذا المصطلح له دلالته؛ ذلك أنه هو الذي نادى بتعادل «الإله» والطبيعة وترادفهما، أي بكمونه في الطبيعة، بمعنى أنهما، وكل الأشياء، جوهر واحد.

والكمون الكامل بهذا المعنى هو الإنكار الكامل لكل الثنائيات، وللحيّز الإنساني، وإنكار أي وجود للكل المتجاوِز. وقد وصف «جان بياجيه»[١] المثل الأعلى البنيوي بأنه «السعي إلى تحقيق معقولية كامنة عن طريق تكوين بناءات مكتفية بنفسها، لا تحتاج من أجل بلوغها إلى الرجوع إلى أية عناصر خارجية». وما تقوله هذه العبارة هو ما يقوله «سبينوزا»[٢] مع تغيير في المصطلح، فاللغة واحدة، أما الكلام فمتغير (كما يقول البنيويون).

وقد ترجم عبد المنعم الحفني[٣] في موسوعته الفلسفية كلمة «إمانتنزم

---

(١) انظر: جان بياجيه، **البنيوية**، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، ط ٤ (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٥) [المراجع].

(٢) انظر كتب سبينوزا: **كتاب السياسة**، ترجمة وتقديم جلال الدين سعيد، سلسلة لزوميات المقال (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٩)؛ **علم الأخلاق** (تونس: دار الجنوب للنشر، [د. ت.])، خاصة ج ١: **في الله**، و**رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥). [المراجع].

(٣) انظر: عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة** (القاهرة: مطبعة مدبولي، ١٩٩٩). [المراجع].

(immanentism) بكلمة «مذهب الحلول». وتَحدَّث في هذا المدخل عن حلولية «طاليس» (العالم حافل بالآلهة ـ الإله منبث في العالم)، و«أناكسيماندر» (اللامتناهي)، و«هرقليطس» (المبدأ الواحد وأصل كل المخلوقات)، و«كزينوفان» (العالم هو الإله)، والرواقيين (المبدأ الأول ـ الإله ينفذ في كل العالم)، و«سبينوزا» (الإله والوجود واحد)، والحلاّج (الناسوت صورة اللاهوت)، وبعض نظريات التصوف الإسلامي الحلولي (نظرية النور المحمدي التي تزعم أن الرسول اجتمعت فيه روحان: روح إلهية قديمة لا تجري عليها أحكام الفناء والتغير [اللاهوت]، وروح بشرية حادثة تجري عليها أحكام الكون والفساد [الناسوت]). كما يستخدم «كانط» «إمننت» (immanent) في مقابل «متجاوِز»، وهي تعني في واقع الأمر «الشيء في ذاته». ويستخدم بعض الفلاسفة الماديين كلمة «كامن» بمعنى «مثالي»، أي «منفصل عن عالم المادة»، ففلسفة «كانط» في مصطلحهم فلسفة كمونية «إمننت» (immanent) أي «مثالية». فعبارة «إمننت هستوري» (immanent history) (التي يمكن ترجمتها بعبارة «تاريخ كموني»، أو حتى «تاريخ باطني») تُستخدَم للإشارة إلى رؤية تاريخ العالم باعتباره عملية تتم من تلقاء نفسها، وهي مدفوعة بقوانين وقوى وعوامل وعناصر (مثل قوانين الإنتاج ـ روح الشعب ـ إرادة القوة ـ قوانين التطور) كامنة في التاريخ نفسه، دون الخضوع لأية مؤثرات خارجية غير مادية. وتشير عبارة «فلسفة الكمون» («إمانِنس فيلوزوفي» (immanence philosophy)) إلى مدرسة فلسفية ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وُصفت بأنها فلسفة ذاتية مثالية وجَّهت النقد لمفهوم «كانط» «الشيء في ذاته»، واعتقدت بعدم وجود أي شيء سوى موضوع الفكر؛ فالوجود كامن في الوعي، والذات مرتبطة تماماً بالموضوع. ودعاة هذا المذهب الفلسفي يرفضون القول بأن الفكر انعكاس للعالم في الوعي، فالإدراك هو دخول الأشياء في الوعي. وقد حاولوا التملص من التمركز الكامل حول الذات بافتراض وجود «وعي بشكل عام»، أو «وعي نوعي» (بالإنكليزية: جنيريك = generic) يُوجَد مستقلاً عن الدماغ الفردي. وقد ورثت المدرسة الفينومينولوجية كثيراً من هذه الأطروحات وطورتها، وقد وُصفت هي أيضاً بأنها مدرسة «إمننت» (immanent)»، بمعنى «مثالية».

والخطاب التحليلي، الفلسفي وغير الفلسفي، الشائع في معظم أنحاء

العالم، خطاب «هيجلي»، أي حلولي كموني. وقد شاعت كلمة «إمانس» (immanence)» في الفلسفة الغربية الحديثة بمعنى «كامن»، أو «باطن في الشيء». يقول «هايدجر»: «لقد استبعدنا كل ما هو ليس بكامن في الوعي الإنساني». وعُرِّفت الشكلانية (بالإنكليزية: فورماليزم formalism) بأنها «قراءة كمونية كاملة غير متأثرة بأي شيء خارجها». وعرَّف أحد مؤرخي الفلسفة الرؤية العلمانية بأنها فلسفة الكمون الكامل، أي فلسفة الجوهر الواحد والواحدية الصارمة، والحلولية الكمونية الواحدية (انظر: «الهيغيلية أكثر الصيغ الحلولية الكمونية انتشاراً»). وهذا هو رأينا أيضاً في أن الكمونية الكاملة هي المادية الصارمة، وهي العلمانية الشاملة في أقصى تجلياتها. ونحن نذهب إلى أن العلمنة هي جعل مركز الكون كامناً في العالم المادي، فيصبح الكون مكتفياً بذاته (مرجعية ذاته)؛ وهذه هي المرجعية الكامنة، وهي لا بد من أن تكون واحدية، وتنكر التجاوز.

وفي التراث القبّالي (Kabbal) اليهودي تعبِّر «الشخيناه» عن الحلول والكمون، وهي التجلي الأنثوي للإله، وهي أيضاً «شعب يسرائيل»، وهي من فعل «شخن» بمعنى «سكن» و«حل» و«استقر» (وهو قريب من معنى «كمن» ومترادف مع فعل «إيمانيري» (immanere) اللاتيني)؛ أي إنها شكل من أشكال تجسد اللاهوت في الناسوت؛ فكأن ثمة وحدة كاملة بين الإله والشعب اليهودي (فهو حلول وكمون كامل).

وفي المنظومات الغنوصية، وهي منظومات حلولية كمونية كاملة، يُعد أصحاب الغنوص جزءاً من الإله. ولذلك، حينما يُرسل الإله بالمخلص لتخليصهم فإنه، في واقع الأمر، يُخلِّص نفسه، فهو المخلِّص المخلَّص (باللاتينية: سلفادور، سلفانديس Salvador, salvandis). ومن ثَم فصاحب الغنوص هو العبد، والمعبود، والمعبد الكامن فيه كل شيء.

وثمة اتجاه عام في الغرب في استخدام كلمة «بانثييزم» (pantheism) للإشارة إلى وحدة الوجود الروحية (التقليدية والوثنية)، واستخدام كلمة «إمانس» (immanence) (وترد أحياناً في شكل «إمننتزم immanentism») للإشارة إلى وحدة الوجود المادية، أي الرؤية العلمانية المادية الحديثة التي ترى أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره؛ ويمكن من ثَم تأسيس النظم المعرفية

والأخلاقية على أساس المعرفة العقلية والحسية فحسب، دون الاهتمام بأي شيء خارج النظام الطبيعي.

الباطن والباطنية

ونجد أن «الباطن» هو ما يكون جزءاً من الشيء، أو داخلاً فيه على وجه الدوام وبشكل فعلي، ويعمل من داخله؛ فيقال: «قوة باطنية». ويقال عن شيء إنه حاصل على قيمة باطنية عندما يستمد هذه القيمة من طبيعته الخاصة، وليس من حيث هو إشارة إلى شيء آخر. ويقال: «قوة باطنية» أي «كامنة». وتترجم بالإنكليزية إلى «إسوتريك» (esoteric)، كما تترجم إلى «أكَلْت» (occult) بمعنى «الخفي»، وإلى «إنترنسك» (intrinsic) بمعنى «جزء لا يتجزأ»، و«إمننت» (immanent) أي «كامن». ومن ثمّ فكأن كلمتَي «باطن» و«كامن» مترادفتان. وفي مذهب وحدة الوجود يقال إن ماهية الإله باطنة، أي كامنة في العالم، بمعنى أن الإله والعالم واحد. و«المعرفة الباطنية» هي المعرفة الغنوصية الخفية، أي معرفة أسرار الأشياء وخواصها. والباطني هو الذي يصل إلى هذه المعرفة، فيكون المؤمن بالقبالة باطنياً. ومعلوم أن القبالي هو من يظن أنه صاحب معرفة خفية، وأنه قادر على معرفة البدايات والنهايات، وهو ذو قدرة على التأويل الباطني، أي ما يتجاوز الظاهر، من خلال الأرقام والحروف والسحر والطلّسمات وعلوم التنجيم والعرافة. ولذلك ثمة ارتباط بين المنظومة الحلولية الكمونية والسحر. والباطنية في التراث الإسلامي هي الفرق التي تذهب إلى أن لكل ظاهِر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، حسب ما جاء في معجم جميل صليبا الفلسفي. وللباطنية أسماء كثيرة؛ فهم يسمَّوْن الباطنية، والقرامطة، والمزدكية، والتعليمية، والإسماعيلية. وقد يُطلق هذا الاسم أيضاً على بعض المتصوفة (الحلولية).

ونشير إلى أن الدكتور سعد البازعي ترجم، في إحدى دراساته[٤]، عبارة «إمننت كريتسيزم» (immanent criticism) بعبارة «التحليل الباطني»،

---

(٤) انظر: سعد البازعي، «ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي،» في: عبد الوهاب المسيري، محرر، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ٩، ط ٣ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، محورَي «مشكلة المصطلح، والأدب والنقد»، ص١٩٤. [المراجع].

ووضع كلمة «باطني» في مقابل كلمة «استعلائي»، أي «متجاوِز». وقد وصف أحد المعاجم الفلسفية مثل هذا النقد بأنه النقد الذي يصدر عن المقولات والمقدمات الكامنة في النص.

المحايثة

أما «المحايثة» فترجمة ثانية لكلمة «إمانس» (immanence) الإنكليزية، أما الترجمة الأولى فهي كلمة «كمون»، كما مرّ. والمحايثة هي الاهتمام بالشيء من حيث هو ذاته وفي ذاته. والنظرة المحايثة هي النظرة التي تفسر الأشياء في ذاتها، ومن حيث هي موضوعات تحكمها قوانين كامنة فيها تنبع منها، وليس من خارجها (جابر عصفور)[٥]. لذلك يمكن القول، في الحديث عن العالم، إنه «إما أن يكون بسبب علة خارجية، أو يكون بفعل علة محايثة» (مراد وهبة)[٦]. وبهذا المعنى، يمكن أن نستنتج أن المحايثة والكمون مرتبطان تماماً بفكرة الجوهر الواحد، وبفكرة الصيرورة المطلقة؛ فما هو «محايث»، أو كامن أو باطن، غير متجاوِز للصيرورة، وغير مفارق لقوانين المادة، ويتضح هذا بشكل متبلور في خطاب أنصار ما بعد الحداثة. والمحايثة، أو الكمون، من المبادئ الأساسية للفهم البنائي، ويقوم على تحليل الظاهرة من داخلها دون البحث عن مؤثرات خارجية. فعلم اللغة البنائي، مثلاً، يدرس النسق اللغوي دون النظر إلى الأفراد الذين يتحدثون هذه اللغة (زكريا إبراهيم)[٧].

الاتحاد

وكلمة «الاتحاد» تقابلها في الإنكليزية كلمة «يونيون» (union)، وهي تعني امتزاج شيئين أو أكثر في كلٍّ متصل الأجزاء، ومنه اتحاد النفس والبدن. وأدنى درجات الاتحاد هو الاشتراك البسيط في أمور عرضية،

---

(٥) انظر: إديث كيرزويل، **عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو**، ترجمة جابر عصفور، ط ٢ (الدار البيضاء: دار عيون، ١٩٨٦)، تعريف بالمصطلحات الأساسية ـ المحايثة، ص٢٧٦. [المُراجع].

(٦) انظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية)** (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨). [المراجع].

(٧) انظر: زكريا إبراهيم، **مشكلة البنية** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٦). [المراجع].

وأعلاها هو درجة الاتحاد الصوفي، وهي أعلى مقامات النفس، ومعها يصبح الواصل كأنه والبارئ شيء واحد، فيخترق الحُجُب، ويرى ما لا عين رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر. وقد أشار ابن تيمية إلى مذهب الحلول على أنه مذهب الاتحاد، أي الاتحاد بين الإله والعالم.

الفناء

ونجد كلمة «الفناء» تقابلها في الإنكليزية كلمة «أنايليشن» (annihilation)؛ وهي نظرية تتلخص في خروج الإنسان من ذاته، ما ينتج منه ذهاب الحس والوعي الفردي، وانعدام الشعور بالنفس، بل وبالعالم الخارجي، وامّحاء العبد في جلال الرب؛ فيفنى العبد في شخصه، وتغيب هويته، ويصبح كامناً في ربه، بعد مجاهدة ومجالدة وتصفية للنفس. وقيل: «الفناء» هو تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية. و«آخر الفناء» عند الصوفية هو أن لا ترى شيئاً إلا الإله، فإذا قال الصوفي: «ليس في الوجود إلا الله»، عبّر بذلك عن فناء ذاته في الذات الإلهية بحيث لا يبقى سوى جوهر واحد هو الجوهر الإلهي، وفي هذه الحالة تسود الواحدية. وقد وُصفت فكرة الفناء بأنها امتداد آخر لفكرة الحلول، وإن كانت حركة الفناء في الإله تقف على الطرف النقيض من حلول «الإله»؛ فإذا كان الفناء ـ كما قلنا ـ هو خروج الإنسان من ذاته ليتحد بالإله ويفنى فيه، فإن الحلول هو نزول «الإله» في النفس الإنسانية فيتأله الإنسان. ولكن، في واقع الأمر، كلٌّ من الفناء والحلولية يتفقان في إلغاء المسافة التي تفصل بين الخالق والمخلوق؛ فتصفّى الثنائية، وتسود الواحدية؛ إلهية (روحية) كانت، أم إنسانية.

الفيضية

وكلمة «الفيضية» تقابلها في الإنكليزية كلمة «أمنتيزم» (emanatism)، وهي من الكلمة الإنكليزية «أمنيشن» (emanation)، ولذا تأتي الكلمة على النحو الآتي: «أمنيشُنِزم» (emanationism)، وهي شكل من أشكال القول بوحدة الوجود. ويُعتبر «هرقليطس»، الفيلسوف المادي اليوناني، أول من عبَّر عن

نظرية الفيض بقوله: «كل الأشياء تفيض». وقد قال الأفلاطونيون المحدثون إن علاقة المُثُل (الأفلاطونية) بعالم الموجودات الحسية ليست علاقة خلق، وإنما علاقة فيض؛ إذ يفيض الإله عن ذاته فيظهر العالم أو ينبثق عنه العالم. فالفيض يحدث كما تسيل المياه، أو كما يصدر النور عن الشمس. ومهما كانت الصورة المُستخدَمة، فإن الفيض أو الانبثاق لا يَنتُج عنهما تَغيُّر في المصدر. وعملية الفيض والانبثاق تفترض وجود طرف أعلى، وطرف أسفل، وقمة وحضيض (ثنائية صلبة)، ولكنهما ليسا منفصلين؛ فالإله هو النفس الكلية التي فاضت عنها نفوس الكواكب، ونفوس البشر، وسائر الموجودات الحسية، وبذلك تتحقق الصلة العضوية الحلولية الكمونية بين العالم الأعلى والعالم الأسفل. ولكن الصلة رغم عضويتها تتم من خلال حلقات؛ فالشعاع يتضاءل (وسخاء الفيض يتناقص) كلما ابتعد عن الأصل، فنجد أن كل مرتبة أدنى من التي سبقتها، وأعلى من التي تليها في الحقيقة والكمال والخيرية، حتى يخبو الشعاع أو يكاد، وحتى ينضب الفيض أو يكاد. وبهذا يتحوّل الوجود إلى عدم، ويصدر العدم عن الوجود، ويتلاشى النور في الظلام، ويصدر الظلام عن النور، ويتبدد الخير في الشر، ويصدر الشر عن الخير، وتتأكد الصلة الواحدية، وتُختزل المسافات، وتُسد الثغرات، وتُملأ الفجوات، وتُصفى الثنائيات. وبهذا، يمكن القول بأن نظرية الفيض محاولة لتأكيد الوحدة والواحدية الصارمة دون التخلي عن محاولة تفسير التنوع. وقد ذهب بعض الفلاسفة العرب إلى القول بالفيض؛ وجعلوه مفهوماً مخالفاً للرؤية السائدة عند علماء المسلمين وجمهورهم الذين يميلون إلى التمييز بين الإله والعالم وتنزيه الله عن المثيل والشبه لأنه العلي الصمد القيوم على الخلق؛ أي إن الرؤية الفيضية بتأكيدها الصلة العضوية والمباشرة بين الخالق والمخلوق تُنكر فكرة الخلق من العدم، وتفتح الباب لادّعاءات النبوة وتناسخ الأرواح لأن الفيض عندهم لا يتوقف وهو ما يخالف التصوُّر القرآني عن ختام النبوّة بالنبي محمد. وما يهمنا هو أن نظرية الفيض تفترض وجود جوهر واحد في الكون، كما تفترض أنه يتسم بالواحدية.

التجسد

إن كلمة «التَجسُّد» تقابلها في الإنكليزية مفردة «إنكارنيشن = incarnation». وتستخدم الكلمة للإشارة إلى «الإله» حين يتجسد في العالم، أي حين يظهر

على هيئة شيء محسوس يمكن إدراكه بالحواس الخمس، وبالذات على صورة شخص، ويصبح اللاهوت ناسوتاً؛ فكأن الإله قد حل في أحد مخلوقاته، فحدث اتحاد بينهما ولم يَعُد هناك فارق بين خالق ومخلوق؛ إذ هما جوهر واحد. وفي اللاهوت المسيحي تُستخدَم الكلمة للإشارة إلى تجسد «الإله» (الأب) في صورة المسيح (الابن)، ولكنها تُستخدَم في الكتابات الفلسفية والمعرفية بشكل مجازي.

النفسانية الشاملة

أما «النفسانية الشاملة»، وتقابلها في الإنكليزية كلمة: «بان سايكيزم» (pansychism)، فهي نظرية تذهب إلى أنه يمكن تفسير العالم على أساس أن المادة لها روح أو عقل يشبه روح أو عقل الإنسان. وهذه النظرية تشبه مذهب حيوية المادة (بالإنكليزية: هيلوزويزم = hylozoism) الذي يذهب إلى أن المادة حية؛ إما لأنها كذلك، وإما لأنها تشارك النفس الكلية في أفعالها. كما تشبه نظرية «نفس العالم» (باللاتينية: أنيما موندي = anima mundi) التي تذهب إلى أن العالم فيه نفس، هي مبدأ العالم وحركته، تدبره كما تدبر النفس الجسم الإنساني، وهي بمثابة الإله عند البعض، وهي في مرتبة وسطى بين الإله وسائر الكائنات عند البعض الآخر. ومن أهم الفلاسفة المؤمنين بالنفسانية الشاملة «لايبنتز» و«شوبنهاور» و«ألفريد وايتهيد». والنفسانية الشاملة طبعة مصقولة من المذهب الحيوي (أنيميزم) (انظر: «المبدأ الحيوي: الأساس العميق للحلولية الكمونية»).

التأيقن

«الأيقونة» باليونانية «أيكون» بمعنى «صورة» أو «تمثيل». ومنها «التأيقن» بالنحت. وفي السياق المسيحي، تشير كلمة «أيقونة» إلى «لوحة»، أو «رسم بارز» (بالفرنسية: با رليف = bas-relief)، أو «لوحة فسيفسائية للمسيح أو العذراء (وأحياناً أحد القديسين). وكانت الأيقونات تُعتبر أداة مساعدة، أو وسيطاً للعابدين، حتى يمكن للشخص «المقدَّس» المصوَّر في الأيقونة والمتجسِّد فيها، أن يستمع لدعواتهم.

وهناك حركة تُسمَّى «أيكونوكلازم» «iconoclasm»، أي «تحطيم

الأيقونات»، أو «تحطيم الأوثان»، ظهرت حول القسطنطينية في القرنين الثامن والتاسع، تحت تأثير الإسلام، رأت أن الأيقونات تشكل سقوطاً في الوثنية؛ باعتبار أن كثيراً من المصلين أصبحوا يظنون أن الأيقونة قد أصبحت موضع الحلول والتجسد، وأصبحت هي نفسها الشخص المقدَّس المرسوم عليها. وقد نجحت الحركة بشكل مؤقت؛ إذ ظهر أباطرة معادون للأيقونات. وحتى بعد قمع الحركة، كان الفنانون البيزنطيون يحاولون الابتعاد عن التصوير الواقعي، والميل نحو التجريد، وذلك حتى يبتعدوا عن التجسيم والتوثين.

وفي الفلسفة الحديثة يرى «بيرس» أن هناك علامات ثلاثاً: الشاهد (إندكس = index)، وهو الإشارة العادية كإشارات المرور، على سبيل المثال، ونجد مسافة تفصل بين الشاهد والمشار إليه؛ والرمز، وهو إشارة تُختار لتقوم مقام شيء محدد، فالعَلم هو رمز الوطن، وهنا تضيق الثغرة بين الشاهد والمشار إليه؛ وأخيراً الأيقونة، وهي علامة تدل على موضوعها من حيث إنها ترسمه أو تحاكيه، ومن ثَمَّ يُشترَط فيها أن تشاركه بعض الخصائص.

وعبارة «لغة أيقونية»، كما نستخدمها، تعني أنها لغة تحاول أن تُلغي المسافة بين الدال والمدلول إلى أن يصبح الدال مدلولاً، ملتفاً حول نفسه، لا يشير إلى شيء خارج ذاته. وحالة التأيقن الكاملة هي حالة الالتفاف الكامل حول الذات، بحيث لا يشير الشيء المتأيقن، أو الأيقونة، إلى أي شيء خارجه، فهو مرجعية ذاته، ولا يشير إلا إلى ذاته؛ فمركزه ومصدر وحدته وتماسكه كامن داخله.

ولنضرب بعض الأمثلة على اللغة الواحدية المتأيقنة، أو تلك التي تحاول أن تصل إلى الواحدية:

١ ـ الكلمات التي يُحاكي صوتها معناها، مثل «أزيز الطائرات»، و«نهيق الحمير»، و«وشوشة»، و«غرغرة»، و«سقسقة»، و«فرقعة»، و«طرقعة».

٢ ـ صيحات الألم مثل «آه»؛ فهي كلمة تعبّر عن الألم، ولكنها ملتصقة به تماماً (وكذلك صيحات اللذة الجنسية).

٣ ـ الأيقونة حينما يظن العابد أنها تصبح موضع الحلول الإلهي بالفعل

لا مجرد رمز له، والتمثال حينما يظن العابد أن الإله حلَّ فيه فأصبح هو الإله، أي تَصنُّم.

٤ ـ كان الناقد المسرحي «أنطوان أرتو» (مُنظِّر ما يُسمَّى «مسرح القسوة») يطمح إلى مسرح أيقوني ليس مبنياً على الكلمات، وإنما على حركة الجسد مباشرةً، وعلى مشاركة المتفرجين، من دون وجود نص يُقيِّدهم. وكان مثله الأعلى هو المسرح في الحضارات البسيطة حين تكون التجربة المسرحية هي نفسها تجربة دينية شعائرية لا تحتاج إلى نص أو مُخرج، ولا يوجد ممثلون أو جمهور، ولا يفصل فاصل بين الواحد والآخر.

٥ ـ حاول أرتو نفسه أن يكتب ما سماه «الشعر اللفظي»؛ وهو شعر مبني على تجاور أصوات لا دلالة لها، إلا أن تركيباتها النبرية تصنع حالات شعرية، أو هكذا كان الظن.

المبدأ الحيوي (أنيميزم): الأساس العميق للحلولية الكمونية

«المبدأ الحيوي» (بالإنكليزية: أنيميزم = animism). ويُقال له أحياناً بالعربية «مذهب حيوية المادة»، أو «الحيوية». وهو مذهب يرد الحياة والحركة إلى قوة باطنة في المادة، هي «النفس» (باللاتينية: أنيما = anima). ويشير المصطلح إلى المذهب الذي يرى أن الكون يشتمل على عدد كبير من الأرواح الكامنة في الأشياء والظواهر الطبيعية (من بينها أرواح الموتى وبخاصة الأسلاف، وقوى كونية مختلفة). ومن ثم نشأ الإيمان بضرورة معاملة هذه الظواهر، مثل الأشجار والجبال والأحجار، كما لو كانت شخصيات حية لها مقدرة على التأثير في الإنسان ومسار حياته، والتدخُّل في مجرى الحوادث؛ ولهذا كان الإنسان يعاملها معاملته لبني الإنسان، كاسترضائها، من خلال القرابين، ومراوغتها أحياناً. وتُعدُّ عبادة الأرواح والأسلاف تنويعات على المبدأ الحيوي.

ونحن نرى أن كل الفلسفات والديانات الوثنية، هي أيضاً، تنويعات على هذا المبدأ؛ فالعبادة الرومانية هي عبادة تؤمن بمجمع الآلهة، وبعدد هائل من آلهة كامنة في القوى الطبيعية والأماكن، وهكذا. فكان للمنزل إلهه، وللمدفأة إلهتها، ولكل أسرة إلهها. وكان الإنسان يقدم القرابين لإله

المكان، لا إلى إله العالمين. ولذلك فإنه، حينما كان ينتقل من بلدته إلى بلدة أخرى، كان ينسى آلهته، ويحاول التقرب إلى إله المكان الذي ارتحل إليه. وكلما ازدادت الوثنية رقياً قلّ عدد الآلهة، إلى أن نصل إلى فكرة الإله القومي الواحد الذي يحل في الأمة والشعب، ولكنه ليس إله العالمين، وهو مقصور عليهما (كما هي الحال في بعض أشكال اليهودية). ويمكن أن يصل المبدأ الحيوي إلى درجة من العالمية، ويؤمن الإنسان بالنفس الكلية للعالم (باللاتينية: أنيما موندي = anima mundi)؛ وهو «إله» حالٌّ في الكون، وهو «إله» للعالمين، ولكنه ليس مفارقاً للمادة أو التاريخ (وحدة وجود عالمية).

وكل العقائد الحلولية الكمونية هي في واقع الأمر تنويعات على المبدأ الحيوي مع تزايد وتناقص في درجات التجريد؛ فـ«الأنيميزم» البدائية هي أدناها في الدرجة، والحلولية الكمونية هي أكثرها تجريداً. ويمكن القول بأن الهيجلية هي قمة التجريد في المبدأ الحيوي (أعلى درجات وحدة الوجود المادية العالمية). وفكرة الإله/الصيرورة المحورية في المنظومة الهيجلية مرتبطة تمام الارتباط بالمبدأ الحيوي. والعلمانية هي أيضاً شكل من أشكال المبدأ الحيوي بعد أن استقرت «الأنيما» تماماً في المادة، بحيث أصبحت المادة مكتفية بذاتها، وتحوي داخلها كل ما يكفي لتفسيرها. وبدلاً من أن يُقدِّم الإنسان القرابين للآلهة العديدة ويراوغها، أصبح يذعن لقوانين الحركة، ولا يحاول التخلص من قبضتها (ويظهر التأرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع، وبين تأليه الكون وإنكار الإنسان، وتأليه الإنسان وإنكار الكون). وتحوَّلت عبادة الأسلاف إلى الإيمان بالأرض والوطن والشعب، ولعل هذا يُفسِّر المفردات والصور المجازية الأساسية المشتركة بين المنظومات الحلولية الكمونية البدائية، والمنظومات الحلولية الكمونية المتقدمة.

ولعل دراسة الهرمسية (وهي تعبير مباشر عن مذهب حيوية المادة)، وبعثها في عصر النهضة، يبين التحوُّل التدريجي للمنظومة الحيوية إلى الفلسفات العلمانية الحديثة. وقد أدرك «فيبر» العلاقة بين المبدأ الحيوي والمجتمع العلماني الحديث، وعقد مقارنة بينهما (انظر: «التحديث والحداثة وما بعد الحداثة [المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية]»). ويمكن القول إن ما بعد الحداثة هو تعبير عن شكل بدائي من المذهب الحيوي؛ فهي ترى

أنه لا يوجد قصة كبرى (إله واحد متجاوز للمادة والتاريخ)، وإنما يوجد قصص صغرى (كون يشتمل على ظواهر مختلفة، كل ظاهرة منها مستقلة عن غيرها، تماماً مثل آلهة الأمكنة في الوثنيات البدائية).

إسقاط الصفات الإنسانية على كل الكائنات (أنثروبومورفيزم)

«إسقاط الصفات الإنسانية على كل الكائنات» ترجمة لمصطلح «أنثروبومورفيزم = anthropomorphism»، ويترجم أحياناً بـ«التشبيه بالإنسان». والعبارة تشير إلى الاتجاه نحو تفسير كل الظواهر الفيزيقية والبيولوجية والمادية والروحية بمقولات مستقاة من عالم الإنسان، وإلصاق خصائصه، أو صفاته الأخلاقية والنفسية، بالآلهة، أو أفراد العالم المقدس، بما في ذلك تجسد الآلهة وظهورها في صورة إنسية (كما هي الحال في الأساطير اليونانية والبابلية القديمة). وهذا يعني في واقع الأمر وجود جوهر واحد في الكون، ووجود مقولات واحدة، أي وجود واحدية صارمة.

الماكروكوزم (الكون الأكبر) والمايكروكوزم (الكون الأصغر/ الإنسان)

«الماكروكوزم (الكون الأكبر)، والمايكروكوزم (الكون الأصغر، أي الإنسان)» ترجمة للعبارة الإنكليزية «ماكروكوزم آند مايكروكوزم = macrocosm and microcosm». وكلمة «كوزموس = cosmos» تعني «كون»، ولكنها تعني في الأصل: «نظاماً»، مقابل «كيوس = chaos» أي «فوضى». أما «ماكرو = macro» و«مايكرو = micro» فتعنيان «أكبر» و«أصغر» على التوالي. ومفهوم: «الماكروكوزم والمايكروكوزم» يؤكد أن ثمة تقابلاً كاملاً، أو شبه كامل، بين الكون والإنسان، سواء في الخصائص النفسية أو الروحية، أو حتى في الخصائص الجسدية والتشريحية.

وهذا المفهوم أو النموذج المعرفي (أو الصورة المجازية الإدراكية) هو امتداد للمبدأ الحيوي (أنيميزم)، والنفسانية الشاملة، والاتجاه نحو إسقاط الخصائص الإنسانية على الكون (بالإنكليزية: أنثروبومورفيزم = anthropomorphism)، بحيث يكون في العالم جوهر واحد، إنساني أو شبه إنساني، لا تتجاوزه كل الموجودات (ومنها الإله إن وجد).

والمصدر الأساسي للفكرة هو حوارات «أفلاطون» (فيليبوس = Philebus)

التي طورها «أفلوطين» فيما بعد. ويَرِد هذا المفهوم (أو النموذج) في كتابات أرسطو والرواقيين (الذين سموا العالم «الحيوان الأكبر» [باليونانية: ميجا زون = mega zoon]). كما يَرد في كتابات «فيلون السكندري»، وهو فكرة أساسية أيضاً في النصوص الهرمسية، وفي القبَّالة اليهودية، والقبَّالة المسيحية من بعدها. وفي إطار هذا المفهوم تَطوَّر علم التنجيم (ويتضح في «الخرائط» التنجيمية حيث يُمثَّل الكون بأبراجه على هيئة جسد إنسان). وقد بُعث مفهوم «الماكروكوزم والمايكروكوزم» في عصر النهضة مع تصاعد معدلات الحلولية الكمونية، وترجمة الكتابات الهرمسية، و«اكتشاف» القبَّالة اليهودية، واستخدامها في تفسير الكتاب المقدَّس. وتستند فلسفة «جيوردانو برونو» إلى هذا المفهوم، وهي أساس اهتمامه بالسحر، وبفن الذاكرة؛ فالإنسان من خلال معرفته بذاته يمكنه أن يعرف كل أسرار الكون. وبعد تراجع الكتابات الهرمسية استمر النموذج في كتابات «لايبنتز» في فكرة «المونادة».

وحتى بعد ظهور الرؤية العلمية الحديثة برؤيتها الآلية، استمر نموذج «الماكروكوزم والمايكروكوزم» في أشكال مختلفة، مثل إيمان الفلاسفة بتماثل عقل الإنسان والطبيعة، وتماثل قوانين العقل وقوانين الطبيعة. كما تظهر الفكرة مرة أخرى في فلسفة «شوبنهاور» وإيمانه بالعالم كإرادة، وفي النظرية الداروينية. والنظريات العضوية ككل هي تنويع على المبدأ الحيوي، وتجلٍّ للمفهوم نفسه. وإن اصطلاحات «علمية» مثل «المادة ذاتية التنظيم» هي امتداد خافت لهذا المفهوم.

اللوجوس

«لوجوس» كلمة يونانية تعني «قول»، أو «كلام»، أو «فكر»، أو «عقل»، أو «معنى»، أو «دراسة»، أو «علم» وهذا المعنى الأخير هو المقطع «أولوجي = ology» الذي يظهر في كلمات مثل «جيولوجي» أو «سيكولوجي»... إلخ. بمعنى «علم الأرض»، أو «علم النفس»... إلخ. وقد تطوَّر معنى الكلمة ليصبح «الأساس»، و«المطلق»، و«الحضور» (في مصطلح ما بعد الحداثة). وسنلاحظ أن ثمة نمطاً أساسياً هو التأرجح بين اللوجوس كفكرة مجردة متجاوِزة، واللوجوس كتجسّد وحلول وكمون.

١ ـ في العبادة اليونانية

يبدو أن الكلمة تعود إلى العبادة اليونانية القديمة؛ فكلمة «لوجوس» فيها تشير إلى كلمة الإله، أو الآلهة؛ إذ هي تبليغ يأتي للنبي بالوحي الإلهي والحكمة والإرشاد، والنبي هو إنسان يُوحى إليه بالكلمة المقدَّسة (لوجوس)، ويوصلها إلى الناس. لكن فكرة التبليغ بدأت بالتراجع، وبدأ التجسد بالتزايد، فأصبح كلام النبي نفسه «لوجوس». وهذا الصراع، بين التبليغ والتجسد، هو صراع بين التوحيد والتجاوز من جهة، والحلولية الواحدية ووحدة الوجود من جهة أخرى.

٢ ـ في الفلسفة اليونانية القديمة

استخدم بعض الفلاسفة اليونانيين، هرقليطس مثلاً، هذه الكلمة، فأصبح اللوجوس هو المبدأ الذي يسير الكون من خلاله، وهو الذي يفسر الثبات وراء التغير، والنظام وراء الفوضى. فالأشياء رغم تنوعها تحدث حسب اللوجوس. ويبدو أن «هرقليطس» كان يرى أن له وجوداً أو تجلياً مادياً مثل النار، فكأنه لم يعد كلمة أو مبدأ، وإنما غدا تجسُّداً في الكون على هيئة عنصر. وهو يُعتبر فكرة أساسية عند الرواقيين بنزعتهم الحلولية التي تقرن بين الإله والطبيعة. وهم، مثل هرقليطس، يرون أنه قوة مادية في العالم (النار الأزلية) تسري في كل الكائنات باعتبارها مصدر الحياة، أو العلة السببية والمشتركة، الخالقة والحافظة والمقومة لجميع الأشياء، والتي تُنظم الكون وتحقق التوازن بين العناصر كافة؛ فهي العناية الإلهية، أو القصد الإلهي، وهي أيضاً روح الإنسان. واللوجوس أزليّ، كما أنه روح الكون.

٣ ـ اللوجوس أورثوس واللوجوس سبيرماتيكوس

من الاستخدامات الأخرى لكلمة «لوجوس»، اصطلاح «لوجوس أورثوس»؛ أي «العقل السليم»، أو «الحجة السليمة» (وكلمة «أورثو» هي تلك الموجودة في كلمة «أورثوذكس»، أي «العقيدة السليمة»). وقد استخدم السفسطائيون اصطلاح «لوجوس أورثوس» للإشارة إلى المبادئ والقواعد المنطقية التي ينبغي اتباعها للوصول إلى الاستنتاجات السليمة التي يمكن استخدامها لتقديم وجهة نظر ما بطريقة سليمة. وقد استخدم الرواقيون (من اليونانيين والرومان) العبارة اللاتينية «ركتا ريشيو = recta ratio» للإشارة إلى

النظام أو القانون السليم، أو الضرورة التي يجب أن تمتثل لها أفعال الإنسان والعنصر العاقل الكامن في كل الأشياء. فكأن اللوجوس هنا هو «ريشيو» التي اشتُّقت منها كلمة «راشيوناليزم = rationalism»، أي «العقلانية».

وقد استخدمت الكلمة أيضاً في الفلسفة الرواقية في عبارة «لوجوس سبيرماتيكوس = logos spermaticus» بمعنى «الكلمة التي تعطي الحياة»، وهي عبارة تعني أن الكلمة بمنزلة البذرة، أو المنيّ، أو سائل الحياة الذي يُنثَر في العالم بأسره، فيسبب الولادة والنمو والتغيُّر في كل الأشياء (وهنا تظهر واحدة من أهم مفردات الحلولية). وإذا كان العالم من منظور «اللوجوس أورثوس» يشبه الآلة التي تُدار من الخارج، فهو هنا يشبه الكائن الحي. وتحوي «اللوجوس سبيرماتيكوس» سائل الحياة، الذي يحوي بدوره عدداً غير متناهٍ من الحيوانات المنوية، تقوم كل واحدة منها بخلق كيانات أو توليدها، لكلٍّ منها هدف مستقل، ومع هذا فهي جميعاً متناغمة متساوية.

٤ ـ فيلون

استخدم «فيلون»[٨] مفهوم اللوجوس باعتباره القانون قبل أن يُخلق ويُرسل إلى الأرض، والمثال والنموذج الذي خلق الإلهُ العالمَ وفقاً له (كما يقول أفلاطون)، وهو أيضاً العقل الكوني قبل خلقه، والوسيط الذي خلق الإله العالم به (كما يصنع الفنان بالآلة) والذي نعرف الإله به، وهو الشفيع لنا عنده. وهو، كذلك، ملاك الإله المذكور في التوراة الذي ظهر للآباء، وأعلن لهم أوامره. ولكن اللوجوس مع تصاعُد معدلات الحلول يصبح كامناً في جميع المخلوقات، ولذلك فهو العقل والعاقل والمعقول (وهو العبد والمعبود والمعبد).

ويمكن القول بأن اللوجوس هو الركيزة والمرجعية النهائية التي قد تكون إما كامنة في الطبيعة، أو متجاوزة لها، أو كامنة فيها متجاوزة لها في آن

---

(٨) Philon d'Alexandrie ولد نحو عام ١٢ قبل الميلاد في الإسكندرية، وتوفي نحو عام ٥٤ ميلادي. فيلسوف يهودي هلليني. يتأسس مذهبه الفلسفي على ثلاث أطروحات من الكتاب المقدس: ـ التعالي الإلهي، وعدم معرفته (من الإنسان طبعاً) ـ فراغ أو خلوُّ الإنسان؛ إذ الأرض لا تنتمي إليه، ثم ـ الوساطة الرُّسولية بين الإنسان والإله. ويرى أن الوجود والإنسان نالا شيئاً من «الإله» مما يمكنه من التجلي/الانعكاس من خلالهما؛ لذلك فهما من صوره [المراجع].

معاً. وإن جاز لنا استخدامه كمقولة تحليلية، ذات دلالة عامة في مجال مقارنة الأديان، يمكننا القول بأنه هو النقطة التي يلتقي فيها الإله (المطلق) مع الإنسان (النسبي)، داخل التاريخ والزمان، ليتواصل معه، وأن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تواجهها كل الأديان، ويحلها كل دين بطريقة مختلفة نابعة من رؤيته. وقد أخذ اللقاء بين الإنسان (النسبي) والإله (اللوجوس والمطلق)، في حالة اليهودية، شكل حلول الإله في الماشيح وفي التوراة ثم في التلمود، وأخيراً في الشعب اليهودي الذي يصبح بذلك مركز خلاص البشرية جمعاء. ثم تعمَّق المفهوم مع انتقال اليهودية إلى تربة مسيحية (إذ قد عاش معظم أعضاء الجماعات اليهودية ابتداءً من القرن الرابع عشر في أوروبا)، فازداد المفهوم مركزية وشيوعاً. ونجد أن التراث الحاخامي يجعل «المشناه» هي اللوجوس. أما التراث القبَّالي فيخلع هذه الصفة على الشعب اليهودي الذي لم يعد مجرد تجسد للإله، بل أصبح جزءاً لا يتجزأ منه (والشخيناه هي الشعب اليهودي وهي أيضاً اللوجوس). ويرى القبَّاليون أن اسم الإله الأعظم (اللوجوس) هو أكبر تَركُّز للحضور الإلهي («في البدء كانت الكلمة»، أي إن الكلمة هي الأصل). ومن يفك شيفرة هذا الاسم فستتدفق فيه القداسة والحضور الإلهي، ويمكنه الإتيان بالمعجزات، والسيطرة على العالم، مثل «التساديك» الذي يُسمَّى «بعل شيم طوف»، وهي عبارة عبرية يمكن ترجمتها بعبارة «صاحب اللوجوس». ويرتبط السحر بين أعضاء الجماعات اليهودية بهذا المفهوم.

وفي اللاهوت المسيحي، أصبحت كلمة «لوجوس» تعني «المسيح وابن الإله قبل أن ينزل إلى الأرض»، وهو الأقنوم الثاني، وهو ليس منفصلاً عن الأب، وإن كان متميِّزاً عنه. واللوجوس مخلوق من المادة الإلهية نفسها قبل بدء الخليقة. وهو موجود في عقل الإله، ثم خرج إلى الكون. فالمسيح هو تجسد الإله (المطلق) في الزمان (النسبي)؛ ينزل، ويُصلَب، ويقوم. وبعد قيامه، يعود المسيح إلى الأب، وتصبح الكنيسة (جسد المسيح) اللوجوس المتجسد، فهي معصومة، والبابا (رئيسها) معصوم.

ويرى البعض أن اللوجوس في الإسلام هو القرآن (نقطة لقاء المطلق بالنسبي)، على اعتبار أن القرآن هو كلمة الإله المطلقة، وعلى اعتبار أنه كان قائماً بذات الإله باعتباره صفة من صفاته تعالى، ثم تشخَّص تلاوة وسماعاً

وكتابة في الوجود الكوني. ويؤكد المسلمون أن هذه ليست حالة تجسُّد وإنما مجرد تبليغ وتذكير (لفظي)، فالعلاقة القائمة في حالة التجسد هي علاقة توالد (وهو ما عبَّر عنه القرآن بقوله: «وقالت النصارى المسيح ابن الله»، وجاء على لسان بني إسرائيل «نحن أبناء الله»). أما العلاقة بين كلام الله القائم بذاته والقرآن المتلو أو المكتوب في المصاحف، فهي علاقة الدال والمدلول اللذين لا يلتحمان أبداً؛ إذ تظل هناك مسافة بينهما، هي صدى للمسافة بين الخالق وكل مخلوقاته (الإنسان والطبيعة). والرسول (ﷺ) ليس تجسداً، فهو ليس إلا حاملاً للرسالة المكتوبة، ولا يكتسب أية عصمة، وإن كان يكتسب مكانة خاصة لا تماثلها مكانة. ولهذا فأشرف المخلوقات في أشرف اللحظات لا يلتحم بالإله، وإنما ظل «قاب قوسين أو أدنى».

وتستند كل المنظومات المعرفية العلمانية إلى ركيزة نهائية (لوجوس) كامنة في المادة تكون بمنزلة العنصر الأساسي الذي يمكن من خلاله تفسير الكون، وهي ما يمكن تسميته «المطلق العلماني»، وكلها تنويعات على المطلق العلماني النهائي: الطبيعة/المادة. والدولة في النسق الصهيوني هي اللوجوس الجديد (والعجل الذهبي) الذي يحل محل الإله في النسق الحلولي التقليدي. وتتهم فلسفة ما بعد الحداثة كل الفلسفات الغربية بأنها «متمركزة حول اللوجوس»، أي ملوثة بالميتافيزيقا، ويحاول أنصار ما بعد الحداثة تأسيس نسق فلسفي من دون لوجوس، ومن ثم من دون مركز، ومن دون ميتافيزيقا، بل من دون حقيقة.

الحلولية الكمونية: تعريف

تدور معظم رؤى العالم حول ثلاثة عناصر هي في الواقع عنصران اثنان: الإله من جهة، والإنسان والطبيعة (أي العالم) من جهة أخرى. ومذهب الحلول أو الكمون (أو الحلولية الكمونية الواحدية، أو وحدة الوجود) هو المذهب القائل بأن الإله والعالم (الإنسان والطبيعة) مُكوَّن من جوهر واحد، ومن ثَم فهو عالم متماسك بشكل عضوي مصمت، لا تتخلله أية ثغرات، ولا يعرف الانقطاع، ويتسم بالواحدية الصارمة، ويمكن رد كل

الظواهر فيه، مهما بلغ تَنوُّعها وانعدام تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن في العالم هو مصدر وحدة الكون وتماسكه ومصدر حياته وحيويته، وهو القوة الدافعة له الكامنة فيه، ويمكن تفسير كل شيء من خلاله.

ووحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود المادية، قد تختلفان في بعض الأوجه الفرعية إلا أنهما تتفقان في الأساسيات والبنية؛ فكلتاهما ترى أن العالم يتكون من جوهر واحد.

١ ـ وهذا الجوهر الواحد أو المبدأ الواحد يُسمَّى «الإله» أو «الجوهر الإلهي» في منظومات وحدة الوجود الروحية (الحلولية الكمونية الروحية)، ويجري التعبير عن هذا بالقول: «حل الإله في العالم، أي في الطبيعة والإنسان». ويمكن تسمية الجوهر الواحد تسميات شبه روحية شبه مادية، كأن يُقَال إن المبدأ الواحد هو «روح الشعب»، أو «روح التاريخ»، أو «العقل المطلق» وما شابه ذلك من مصطلحات هيجلية؛ روحية اسماً، مادية فعلاً. وتذهب وحدة الوجود الروحية إلى أن الإله هو الأصل، والعالم إن هو إلا وهم. وإن كان ثمة عالم فهو جزء من الإله، وليس له وجود مستقل (إنكار الكونية).

٢ ـ أما في منظومات وحدة الوجود المادية (الحلولية الكمونية المادية)، فهذا المبدأ (أو الجوهر) الواحد يُسمَّى «قانون الحركة»، أو «قوانين الطبيعة»، أو «الطبيعة/المادة»، أو «قوانين الأشياء»، أو «القانون الطبيعي»، أو «قوانين الضرورة الطبيعية»، أو «القوانين العلمية». وهذا القانون قانون شامل يمكن تفسير كل الظواهر، ومن بينها الظاهرة الإنسانية، من خلاله. وفي هذه الحالة، يجري التعبير عن وحدة الوجود بمثل القول: «تسري قوانين الحركة المادية على كل الأشياء في الكون»، و«استناداً إلى القوانين العلمية، نحن نذهب إلى كذا وكذا». وإذا كان ثمة إله فليس له جوهر مستقل، وإنما هو كامن في العالم؛ باطن فيه، محايث له، وليس له وجود مستقل عنه؛ ولهذا فإن العالم مكتفٍ بذاته، يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، ولا وجود للإله خارجه (تأليه الكون).

ولا تصل المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية دائماً إلى مرحلة وحدة الوجود دفعة واحدة، فثمة درجات من تَركُّز الحلول والكمون في الكون.

ويمكن أن تحدث درجة من الحلول أو الكمون لا تؤدي بالضرورة إلى وحدة الوجود، كما يمكن أن يتم الحلول (أو الكمون) جزئياً في الإنسان لا في الطبيعة، ولكن النموذج الحلولي يصل إلى تحقُّقه الكامل، ولحظته النماذجية، حين يتجسد الإله بشكلٍ كامل في العالم، ويصبح متوحداً معه كامناً فيه، وحين يفقد الإله تجاوزه وتنزُّهه في مرحلة وحدة الوجود الروحية، ثم يفقد اسمه في مرحلة وحدة الوجود المادية، حيث يصبح الإله والعالم (الإنسان والطبيعة) شيئاً واحداً، ويصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ من العالم، ليست له إرادة مستقلة أو وعي مستقل، وغير قادر على تجاوز محيطه.

لا يوجد، إذاً، أي فارق بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية إلا في التسمية. وكما يقول «نوفاليس»[٩] ليس هناك فرق بين أن تقول «أنا جزء لا يتجزأ من العالم»، وأن تقول: «العالم جزء لا يتجزأ مني». والقول نفسه ينطبق على وحدة الوجود؛ فلا يوجد فرق بين أن تقول: «إن العالم إن هو إلا جزء لا يتجزأ من الإله»، وأن تقول «إن الإله إن هو إلا جزء لا يتجزأ من العالم»، ولا فرق بين أن يقول المرء: «لا موجود إلا هو» (أي الإله، بالمعنى الحرفي)، أو «لا موجود إلا هي» (أي الطبيعة/ المادة).

أشرنا إلى أن ثمة تَماثُلاً بل تَرادُفاً بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية، لذلك فإن أية منظومة حلولية كمونية يمكن أن تصبح روحية ثم مادية في فترتين متتاليتين، أو تصبح روحية اسماً مادية فعلاً في الوقت نفسه، كما هي الحال في المنظومة الهيجلية؛ حيث يتم التعبير عن الظواهر الروحية بمصطلحات مادية، ويتم التعبير عن الظواهر المادية بمصطلحات روحية، أي إنها واحدية روحية/ مادية، أو مثالية/ مادية في آن معاً. وهذا هو المعنى الحقيقي لاتحاد المقدَّس والزمني، وعبارات هيجل الأخرى. وعلى المستوى التاريخي يُلاحَظ أن عمليات العلمنة عادةً ما تسبقها مرحلة يسود فيها الفكر الحلولي الكموني الروحي، ثم يصبح فكراً حلولياً كمونياً مادياً، أي علمانياً، في نهاية الأمر.

---

(٩) فريدريش فرايهير فون هاردنبرغ (Friedrich Freiherr von Hardenberg) ولد عام ١٧٧٢م، ونوفاليس (Novalis)» لقب اختاره هذا الشاب في عام ١٧٩٨م من أجل إصداره الأول المهم: (Blüthenstaub, (Grains de pollen))؛ وهو مجموعة مقطعات شعرية وفلسفية ظهرت في مجلة الأخوين شليجل (Schlegel). من عباراته الشهيرة: «إن الشعر هو الدين الأصلي للإنسانية». توفي عام ١٨٠١م [المراجع].

وتوجد أشكال مختلفة من الحلولية الكمونية يتحدد اختلافها حسب مدى اتساع نطاقها، وكيفية تسميتها للمبدأ الواحد ونقطة الحلول والكمون، وتأرجُحها بين إنكار الكون وتأليهه، ونوعية الاستجابة لوحدة الوجود. ومع هذا، يمكن الحديث عن شكلين أساسيين، هما: الحلولية الكمونية الصلبة، والحلولية الكمونية السائلة الواحدية. وفي إطار الحلولية الكمونية الصلبة يمكن أن يتركز الحلول أو الكمون في فرد بعينه، البطل الذي لا يُقهَر، ويصبح بذلك مركز الكون؛ ويمكن أن يتركز الحلول أو الكمون في جماعة بعينها، الشعب المقدَّس المختار، وتصبح مركز الكون، فيتم التفرقة، وبشكل حاد، بين من يقع داخل دائرة القداسة وموضع الحلول والكمون، ومن يقع خارجها؛ كما يمكن أن يكون موضع الكمون هو الجنس البشري، في مقابل الطبيعة/المادة (تأليه الإنسان)؛ ويمكن أن يتركز الحلول والكمون في الطبيعة، فيكون موضع الحلول هو الأرض المقدسة، أو جبلاً بعينه، أو شجرة، أو الطبيعة بأسرها (تأليه الطبيعة). وبطبيعة الحال ثمة تناقض عميق بين تأليه الإنسان وتأليه الطبيعة؛ ففي الحالة الأولى يشغل الإنسانُ مركزَ الكون، أما في الحالة الثانية فهو كائن ليست له أية أهمية خاصة. إذاً، فالحلولية الكمونية بهذا المعنى تؤدي إلى تأرجح حاد بين إنسانية متطرفة تنكر الكون، وطبيعية متطرفة تعادي الإنسان وتنكر وجوده.

وبغض النظر عن الحلول والكمون، فإن ثمة هرمية صارمة في العالم في حالة الحلولية الصلبة، فالعالم له مركز يمنحه الوحدة والتماسك. ولكن حينما يتسع نطاق دائرة الحلول والكمون ليشمل الكون بأسره ويصبح العالم لا مركز له، تظهر الحلولية الكمونية السائلة، حيث يتجلّى المركز من خلال كل الكائنات أو بعضها، فيذوب فيها، ويختفي، وتفقد كل الكائنات حدودها وحيِّزها؛ إذ تختفي المساحات بينها، ومن ثم هويتها وتعيُّنها وقيمتها، وتذوب في القوة الواحدة التي تسري في الكون وتتخلل ثناياه (القوة الدافعة للمادة، الكامنة فيها) وتعود الأشياء إلى حالة جنينية محيطية (تشبه الفطيرة) تُسقط أية ثنائية أو تعددية، ولا تعرف تمييزاً بين ما هو أعلى (في قمة الهرم) وما هو أدنى (في قاعدته)، وما هو هامشي وما هو مركزي، وما هو خير وما هو شر؛ إنه نظام دائري مصمت لا تتخلله ثغرات أو

مسافات، تشبه نهايته بدايته، وتشبه قمته قاعدته، وتشبه أسبابه نتائجه، وتشبه هوامشه مركزه، ومن ثم تنشأ إشكاليات في النظام المعرفي والأخلاقي؛ إذ تفقد الأشياء حدودها وهويتها، ويَصعُب التمييز بينها، كما تَصعُب التفرقة بين الخير والشر، وتختفي الإرادة والمقدرة على التجاوز، وتسود الواحدية والحتمية.



التوحيد والحلولية

التوحيد والحلولية الكمونية الواحدية

ونحن نرى أن ثمة تضاداً بين التوحيد والحلولية الكمونية؛ فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد، قادر فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، مُنزَّه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث؛ فهو مركز الكون، المفارق له الذي يمنحه التماسك، ويمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات، والمقدرة على الاختيار، وعلى تجاوز عالم المادية، وذاتِه الطبيعية المادية. أما الحلولية الكمونية، كما أسلفنا، فهي الإيمان بإله حالٌ كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ، أي إن مركز الكون كامن فيه. وبهذا فإن التوحيد هو عكس الحلولية الكمونية. كما نرى أن ثمة علاقة وثيقة بين الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة؛ فالعلمانية الشاملة رؤية واحدية مادية (وحدة وجود مادية)، تدور في إطار المرجعية الكامنة (المادية). كما أن تصاعد معدلات الحلولية الكمونية يعني تزايد محاولات تفسير الكون في إطار القوانين الكامنة فيه، دون أن يُؤبه بأية قوانين خارجة عنه متجاوزة له. وهذا يعني تصاعد معدلات العلمنة والترشيد، وتزايد هيمنة الواحدية المادية.

ويمكننا قراءة تاريخ الفلسفة الغربية على أنه تاريخ صراع بين رؤية إيمانية تؤمن بتجاوز الإله والإنسان لعالم الطبيعة من جهة، ورؤية حلولية كمونية (أساساً مادية)، من جهة أخرى، ترى أن الإله كامن في الطبيعة (أي الطبيعة/المادة)، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ منها، ومن ثم فهو إنسان طبيعي/مادي غير قادر على تجاوزها. وفي داخل الرؤية الحلولية الكمونية ذاتها ينشب صراع بين التمركز حول الذات (وإنكار الكون وتأليه الإنسان)، والتمركز حول الموضوع (وتأليه الكون وإنكار الإنسان) في مرحلة الحلولية

الصلبة، ويحسم الصراع لصالح التمركز حول الموضوع وتأليه الكون، وتظهر مرحلة الحلولية السائلة؛ فتسيطر الواحدية المادية تماماً، وتنكر أي شكل من أشكال التجاوز أو الثنائية أو المرجعية، ويتجلى المركز من خلال كل الأشياء، ويصبح العالم بلا مركز ولا مرجعية.

من التوحيد إلى الحلولية الكمونية الواحدية (وحدة الوجود)

تشكل وحدة الوجود لحظة نهائية في عملية حلول وكمون تدريجية. وحتى يمكننا إلقاء الضوء عليها وتصنيف الأنساق الحلولية الكمونية سنفترض وجوداً متصلاً، أحد طرفيه التوحيد الخالص، والطرف الآخر الحلولية الكمونية الواحدية التامة أو وحدة الوجود:

أولاً: الرؤية التوحيدية

تفترض الرؤية التوحيدية وجود جوهرين؛ جوهر إلهي، وجوهر طبيعي. وهما مستقلان تمام الاستقلال، فيدرك الإنسان، نتيجة لذلك، أن هناك خالقاً قائماً بذاته، واجب الوجود، وأنه قريب منه ومن الدنيا، ولكنه مفارق (مباين) له ولها، متجاوز لكليهما. وفي هذه المنظومة، يمكن رؤية أن الإنسان والإله تفصل بينهما ثغرة أو مسافة أو مساحة، ولكن توجد بينهما علاقة؛ فالإله قد كرّم الإنسان، ونفخ فيه من روحه عنصراً ربانياً حوله من مادة محضة، وجسد أصم، إلى جسد وعقل وروح، وعلّمه الأسماء كلها، ثم وضعه في مركز الكون، أي استخلفه فيه (حسب التعبير الإسلامي). مركزيته هذه مستمدة من علاقته بالإله، ومن العنصر الرباني الذي يسري فيه. ومن ثم، فإن الثغرة ليست هوة، والمسافة ليست فراغاً، وإنما هي المجال الذي يتفاعل فيه الخالق مع مخلوقاته، ويتفاعل فيه الإنسان مع الإله والطبيعة. وهذا هو الفكر التوحيدي، ولا سيما الإسلامي، الذي يعين نقطة يلتقي عندها الإله بالإنسان (المطلق بالنسبي، والمقدس بالتاريخي). هذه النقطة هي القرآن (أي كلمة الإله) في الإسلام، وهي المسيح (أي اللوجوس أو كلمة الإله) في المسيحية (مع الفارق الذي نوضحه في مدخل «اللوجوس»). ولكن، رغم تعين النقطة وتحققها في التاريخ (نزول القرآن في الإسلام، ونزول المسيح ثم قيامته في المسيحية)، إلا أنها نقطة وحسب، وليست وجوداً مستمراً ودائماً؛ إذ يظل الإله والإنسان والتمايز بينهما يتكرران

على جميع المستويات، وتصبح هناك مسافة بين الإنسان والطبيعة/ المادة، فيتمايز الإنسان عن عالم المادة، وتصبح له قوانينه الخاصة. فكأن استقلالية الإنسان، وتميزه عن الطبيعة، لا يمكن أن تتحقق من دون المسافة التي تفصل الإله عن الإنسان، ومن دون الحدود التي تُفرض عليه. والمسافة لها أصداؤها أيضاً داخل المنظومة المعرفية والأخلاقية التوحيدية. ويمكن أن نصوغ هذا النسق من العلاقة بين الإله والطبيعة والإنسان على النحو الآتي:

الإله

الإنسان

الطبيعة

فالله لا يحل في الإنسان، وإنما يستخلفه في الأرض، فيعطيه قيماً مطلقة، ويأمره بتعمير الأرض (لا باستهلاكها أو غزوها وتدميرها). هذه القيم تفصل الإنسان عن الطبيعة/ المادة، ولكن الطبيعة/ المادة ـ هي أيضاً ـ ليست مجرد مادة ميتة صماء، فالإله خالقها أيضاً يبث فيها الحياة والمعنى، ولكنها تظل دون الإنسان منزلة. ويمكن الإنسانَ أن يدرك الإله من خلال التاريخ ومن خلال الطبيعة، دون أن يرده إليهما، ودون أن يراه مجرد قوة دافعة كامنة فيهما. وهكذا يظل الإله (المرجعية النهائية المتجاوِزة) خارج أي نسق مغلق دائري، وتأخذ الحركة شكلاً حلزونياً متجدداً ومستمراً؛ إذ إن الدائرة لا تكتمل البتة. والمسافة التي تفصل الإله عن الإنسان جزء أساسي من البنية، تماماً مثل المسافة التي تفصل الطبيعة عن الإله، وعن الإنسان.

ثانياً: الرؤية الحلولية الكمونية

أما في النسق الحلولي الكموني فنلاحظ أن المسافة بين الإنسان والإله تبدأ بالتناقص إلى أن تتلاشى تماماً حتى تصل إلى مرحلة وحدة الوجود.

١ ـ تبدأ المرحلة الأولى، في عملية التناقص والحلول هذه، بحلول الإله في العالم (الإنسان والطبيعة) دون أن يمتزج به تماماً. ويمكن أن نصوغ هذه المرحلة على النحو الآتي:

الإله

الإنسان

الطبيعة

ويلاحظ أنه، مع تناقص المسافة، يقترب الإنسان من الإله، دون أن يلتحم به تماماً. وهذه المسافة الصغيرة لها أصداؤها أيضاً في عالم الطبيعة؛ إذ يقترب الإنسان من الطبيعة بمقدار اقترابه من الإله، ولكنه لا يلتحم بها أيضاً. وهذه الدرجة هي التي تأخذ بها الفرق المعتدلة من المتصوفة، ولا يمانع فيها أهل السنة. فثمة قوة حيوية ما، من روح الإله، تسري في المخلوقات كافة وتتوحد بها، ولكنها تتجاوزها في الوقت نفسه.

وقد اعتبرنا هذه المرحلة كمونية على سبيل التجاوز؛ إذ إنه من منظور إيماني حقيقي لا يمكن لله أن يتجسد على الإطلاق، كما لا يمكن أن يختلط بمخلوقاته، حتى وإن أرسل إليها الإلهام، أو حتى الوحي؛ فالرسول (ﷺ) نفسه لا يمكنه أن «يصل» إليه، بل يظل «قاب قوسين أو أدنى» منه.

٢ ـ يلاحظ، في المرحلة الثانية من النسق الحلولي الكموني، أن تناقص المسافة بين الخالق والمخلوق تتزايد حتى تكاد تختفي، وأن روح الإله تسري في العالم والطبيعة والإنسان، وتبدأ بالتوحد شبه الكامل بهما، والكمون فيهما؛ فتختفي المسافة التي تفصل، أو تكاد، بين الخالق والمخلوق، ويتوازى الإنسان مع الطبيعة، أو يكاد. ويمكن أن نصوغ هذه المرحلة الثانية على النحو الآتي:

الإله

الإنسان ـ الإله ـ الطبيعة

ونلاحظ أنه، رغم التساوي الذي يكاد يكون كاملاً، بين الإنسان والإله والطبيعة، يظل الإله منفصلاً عنهما، أو لنقُل إن ثمة تأرجحاً بين التساوي والتجاوز. ولذلك، يظل الإله يتسم بشكل من أشكال المركزية والمرجعية. وهي مرجعية تكاد تكون كامنة تماماً في الأشياء، ولكنها قد لا تكون كذلك. وهذه المرحلة الثانية من النسق الحلولي الكموني تقف على عتبات وحدة

الوجود والكمون الكامل دون أن تلجها. ويقول كثير من مؤرخي الفكر الإسلامي إن التصوف الإسلامي، مهما بلغ من تطرف، لا يتجاوز هذه المرحلة إلا في لحظات نادرة (ومن هنا الحديث عن وحدة الشهود في مقابل وحدة الوجود).

٣ ـ في المرحلة الثالثة، يتوقف التأرجح، ويتحقق التوازي والتوحد الكامل بين الإنسان والإله؛ الأمر الذي يعني أنه في هذه المرحلة، مرحلة وحدة الوجود والحلولية الكمونية الواحدية، يصبح الإله غير متجاوز للمادة، متوحداً بها تماماً، كامناً فيها، ولا توجد أية مسافة تفصل بينه وبين مخلوقاته، ويصبح هو ومخلوقاته شيئاً واحداً ملتحماً بشكل عضوي حلولي كموني، ويتوحد الجوهر الرباني بالجوهر المادي، فيصبح هناك جوهر واحد، ويصبح لا معنى للتمييز بين جوهر إلهي وآخر طبيعي، وتكون الإشارة إلى الواحد إشارة إلى الآخر، ومن ثَم يفقد الإله سمته الأساسية التي تميّزه كإله، أي تجاوزَه للطبيعة والإنسان والتاريخ، ويفقد الإنسان استقلاله عن الطبيعة/المادة، ومن ثَم يفقد تعينه الإنساني، ويذوب في محيطه.

وهذه هي مرحلة الواحدية الكونية التي تختزل العالم بأسره إلى مستوى واحد، وترجعه إلى مبدأ واحد هو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها التي تتخلل ثناياها وتضبط وجودها: قوة لا تتجزأ، ولا يتجاوزها شيء، ولا يعلو عليها أحد، وهي قوة لامتعيّنة، لا تعرف التمايز الفردي. وهو مبدأ يمحو كل الثنائيات؛ إذ ترد له كل الظواهر. ويمكن أن نصوغ هذه المرحلة على النحو الآتي:

الإله الكامن في الطبيعة والإنسان

الإنسان المبدأ الواحد أو الطبيعة

القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها

والنقطة المرجعية هنا هي المبدأ الواحد؛ إذ لم يعد «الإله» في مقابل الكون، وإنما أصبح هو الكون. ولم يعد الإنسان في مقابل الطبيعة؛ إذ أصبح الإنسان والطبيعة شيئاً واحداً. يُردّ الجميع إلى المبدأ الواحد الذي يتسمّى باسمين مختلفين. واختلاف التسميات والمصطلحات هو مصدر

الاختلاف بين الشكلين الأساسيين لوحدة الوجود؛ فهو في وحدة الوجود الروحية يسمى «الإله»، وفي وحدة الوجود المادية يسمى «القوة الدافعة»، أي إن الاختلاف بينهما ليس حقيقياً.

التوحيد والحلولية الكمونية الواحدية (منظور مقارن)

من الإشكاليات التي يواجهها العقل البشري علاقة الكل بالجزء، والواحد بالكثرة، والمطلق بالنسبي، والعام بالخاص، واللامحدود بالمحدود، والماضي بالحاضر، والهامشي بالمركزي (مشكلة معرفية)، وعلاقة الآخر بالذات (مشكلة نفسية)، وعلاقة الخير بالشر (مشكلة أخلاقية)، وعلاقة الخالق بالمخلوق، والإنسان بالطبيعة (مشكلة دينية). والإجابة عن هذه الأسئلة النهائية تشكل نسقاً معرفياً يمكن أن نولد منه إجابات على كثير من الأسئلة السياسية والتاريخية والأيديولوجية... إلخ.

ونحن، في الواقع، نرى أن هناك إجابتين أساسيتين: الإجابة التوحيدية (التي تدور في إطار المرجعية المتجاوِزة)، والإجابة الحلولية الكمونية الواحدية (التي تدور في إطار المرجعية الكامنة). والإجابة التوحيدية هي الإجابة الإيمانية، على حين أن الإجابة الحلولية الكمونية (روحية كانت، أم مادية) هي الإجابة الإلحادية. والاختلاف بين المنظومتين يرتكز على الاختلاف بين رؤيتين للإله تتفرعان إلى إجابات متضادة عن علاقته بالإنسان وبالعالم، وكيفية تواصله مع المخلوقات. ويمكن القول إن الركيزة الأساسية في كل من المنظومتين هي تصورهما لطبيعة الإله، وعلاقته بالإنسان والطبيعة.

١ ـ الله

أ ـ إن الله في المنظومة التوحيدية إله واحد لا شريك له، مباين للعالم، منزّه عنه وعن قوانين الطبيعة والتاريخ، مغاير للوجود الحسي، متعالٍ على جميع المخلوقات، متجاوز لها ولكل ما يتصوره العقل والخيال، خارج علاقات الزمان والمكان والكم والكيف والسبب والرمز والتجلي والرؤية والفيض والصدور والحلول والفناء، منفرد عديم المثل والنظير، لا يمكن تصويره أو تجسيده أو تشبيهه، ولا يقبل التجزيء أو التقسيم والتكثير، بل

هو واحد من جميع الوجوه. والكون لم يفض عنه، وإنما خلقه الله من العدم، ولم يحلّ أو يكمن فيه، ولم يتحول إلى كائن محدود بسبب عملية الخلق هذه. وهو بعد أن خلق الكون لم يهجره، بل أخذ يديره ويمنحه الاتجاه والمعنى والغرض (فهو ليس مجرد مبدأ لاشخصي، طبيعي كامن في الظواهر، أو قوة دافعة للمادة كامنة فيها). وهو يثيب الناس ويعاقبهم جزاءً لما كانوا يعملون؛ فقد وهبهم حرية الاختيار بين الخير والشر. وهو إله العالمين؛ عادل لا يحابي شعباً على شعب، ويحاكم الجميع بقيم أخلاقية ومعرفية عالمية تستند إلى وجوده وحضوره الدائم غير المنظور في الطبيعة والتاريخ، دون حلول فيهما؛ إذ يظل هو المرجعية النهائية المتجاوزة لكل شيء. ويمكن التعبير عن هذه العلاقة بالقول: إن الإله ليس كمثله شيء، رغم أنه شديد القرب منا، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد، ولكنه رغم قربه هذا لا يجري أبداً في عروقنا، ولا تدركه أبصارنا أو أسماعنا، ويظل قريباً يجيب دعوة الداعي إذا دعاه دون أن يلتحم بأحد، أو بشيء، فهو العلي العظيم. والمسافة التي تفصل بين الخالق والمخلوق مسافة مطلقة نهائية لا يمكن إلغاؤها، فحتى أشرف المخلوقات يظل قاب قوسين أو أدنى.

ب ـ أما السمة الأساسية «للإله» في المنظومة الحلولية الكمونية فهي أنه لا يتجاوز الطبيعة والإنسان والتاريخ، وإنما هو مبدأ واحد، دافع للمادة كامن فيها، ليس له وجود متجاوز لها فهو يتجسد فيها. وهو، نظراً لتجسده، يمكن أن تدركه الحواس؛ ولهذا يمكن تصويره، وتشبيهه، وتجسيده. وهو، في حلوله في الطبيعة/المادة، يتجسد في كثير من ظواهرها، أو فيها كلها، فيفقد أُحادِيّته ويكتسب التعددية. وهو لم يخلق العالم من العدم، وإنما خلقه إما من مادة قديمة، ومن ثم فهو المحرك الأول والأزلي وحسب، أو خلقه من ذاته من خلال عملية فيضية ليصبح هو ذاته العالم، أو تمت عملية الخلق بتوسط العقول. (ومع هذا يأخذ «الإله» في المنظومات الحلولية الكمونية، أحياناً، شكل «إله» مفارق تماماً، إلى حد التعطيل. كما يمكن أن تنشأ فيها اثنينية، وصراع أزلي بين «إله» للخير و«إله» للشر). ولكن مهما كان شكل الإله فإننا في جميع الأحوال نجد أن العالم سلسلة واحدة، ويرتبط «الإله» بالزمان والمكان الطبيعيين. وعادة ما يحل هذا «الإله» في شعب بعينه، أو في أرض بعينها، ويكون بمثابة امتداد له في العالم، وهو شعب يتجاوز،

عادةً، معايير الخير والشر؛ ولذا فإن ذاك «الإله» لا يثيبه ولا يعاقبه، وإنما يوزع نعمنه على العالم من خلاله. وتختفي القيم المعرفية والأخلاقية المطلقة؛ إذ يلتصق الخير والشر ويتوحدان، وتختفي القيم المطلقة (المتجاوزة) لتحل محلها قيم متجسدة مادية، (أي كامنة في المادة)، نسبية، خصوصاً أن الإنسان في المنظومات الحلولية الكمونية جزء لا يتمتع بحرية الاختيار، وكثيراً ما يُتصور الشر أنه مجرد خلل أو خطأ، أو نتيجة جهل بالقواعد، أو نتيجة عملية انفصال عن الخالق.

٢ ـ الإله والعالم ووجود الكل والجزء

أ ـ يتوقف وجود العالم في المنظومة التوحيدية على وجود الله، ولكن وجوده غير متوقّف على وجود العالم، لأنه متجاوز له، ويعلو عليه. ورغم هذا، نجد أن العالم له وجود حقيقي، وهو ليس مجرد وهم؛ فالمخلوق ليس فقاعة تعيش في «حلم الإله» وترد إلى العدم إن استيقظ من نومه، وإنما هو كيان حقيقي متعين رغم اعتماده في وجوده على الإله.

ب ـ يرتبط وجود «الإله» في المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية بوجود العالم، تماماً مثلما يرتبط وجود العالم بوجود «الإله». وفي أشكال وحدة الوجود الروحية يلاحظ أن نسبة «الإله» إلى العالم كنسبة الجوهر إلى أعراضه. والجوهر واحد، والأعراض متكررة. ولكن لا جوهر بلا أعراض، ولا أعراض بلا جوهر، والعالم لكل هذا مجرد عرَض، فهو ليس إلا مظهراً وهمياً (إنكار الكون). أما في وحدة الوجود المادية، فإن «الإله» هو العرض والوهم (تأليه الكون). كل هذا يعني، في واقع الأمر، أن الأجزاء والتفاصيل لا وجود حقيقياً لها، فهي وهم يتجلى في الكل الحقيقي الجوهري.

٣ ـ المركزي والهامشي وعلاقة الكل بالجزء (مشكلة المعنى)

أ ـ ترى المنظومات التوحيدية أن الله المتجاوز لا يحل أبداً في مخلوقاته، أو يكمن فيها، ولكنه لا يهجرها أبداً، ولذلك فهي لا تتحول إلى ذرات متناثرة. وبهذا، يكون مركز الكون مركزاً غير منظور، يوجد خارجه ولكنه يربط بين أجزائه؛ وهو يربط بين كل أطراف الثنائيات دون أن يُلغي المسافة التي تفصل بين كل طرف وآخر، ومن هنا توجد علاقة بين الكل

والجزء داخل إطار من الثنائية الفضفاضة، ولا يمكن فهم الجزء إلا في ضوء الكل. إلا أن الكل، رغم علاقته هذه، يظل كلاً متجاوزاً لكل جزء على حدة، وللأجزاء معاً، ولا يوجد تلاحم أو اتصال كامل، ولكن لا يوجد انفصال كامل أيضاً، لا واحدية، ولا أحادية، وإنما مسافة يمكن عبور أجزاء منها واختزال بعضها، ولكن لا يمكن أيضاً إلغاؤها تماماً.

ب ـ حينما يحل «الإله» في الكون وفي مخلوقاته يكون مركز الكون داخله، كامناً في المادة، ولذا يتداخل الجزء في الكل، والمطلق في النسبي، والدال في المدلول، ويصبح «الإله» والكون كياناً واحداً. وبدلاً من وجود علاقة بين الكل والجزء، فإنهما يلتحمان تماماً، حيث يفقد الكل تجاوزه، ويفقد الجزء وجوده. وقد يتركز الحلول أو الكمون الإلهي في شعب بعينه، فيصبح هو مركز البشر وسيدهم، وتصبح بقية العالم مجرد هامش. على أن الشعب مركز الحلول والكمون يفقد هو أيضاً وجوده ومعناه الإنساني بتحوله إلى تجسد «إلهي» (حلولية صلبة)، ولكن حينما يختفي فيه الكل في الجزء، والجزء في الكل، ويختفي فيه معنى الوجود تماماً، يتم فقدان المركز (واحدية سائلة).

٤ ـ الهوية

أ ـ في المنظومة التوحيدية، الكل متجاوز للجزء، ولكن الجزء (مع هذا) له وجود حقيقي، فثمة انفصال بين الكل والجزء، ولكنْ ثمة اتصال أيضاً؛ اتصال لا تمّحي معه المسافة بينهما. وهذه المسافة التي لا يمكن اختزالها، وهذه العلاقة مركبة من اتصال وانفصال دائم، بسبب تجاوز المركز، هو ضمان أن يكون الجزء ليس ذرة لا معنى لوجودها، وإنما هو وحدة مهمة، له دلالة ومعنى، وغرض واتجاه محدد، وقيمة مطلقة، وله تعيّنه الشخصي، ومنحناه الخاص. وهويته المستقلة هوية لا يمكن أن تُمحى؛ إذ لا يمكنه أن يذوب في الكل. وتتكرر علاقة الاتصال والانفصال هذه؛ فأي جزء في العالم لا يمكن أن يكون مجرد تفصيلة لا طائل من ورائها، ولا وجود حقيقياً لها، أو هوية، ووجود المركز المتجاوز هو ضمان أنها جزء مهم له حدوده الخاصة، وخُلق لسبب معلوم، ويتحرك لهدف وغاية. لكن تماسك الهوية يعني الاعتراف بالآخر، فهو أيضاً له هويته، وكيانه، وانفصاله واتصاله بالكل.

ب ـ وفي المنظومة الحلولية الكمونية يحل «الإله» في الكون ويكمن فيه. وإن تركّز الحلول والكمون الإلهي في فرد فإنه يصبح الأنا المقدسة، والمركز المطلق. وإن تركز في شعب فإنه هو وحده يصبح ذا هوية، ومعنى، ويسقط الآخرون تماماً. ومع هذا يلاحظ أن هوية الأنا المقدسة، أو الشعب المقدس، هوية عامة لا خصوصية لها، أو تعين إنساني؛ إذ إن الجزء يلتحم بالكل فيُفقَدُ التجاوزُ ويختفي، وتنزوي كل الحدود والهويات والأهداف والاتجاهات، وتضمر الذات ثم تختفي، تماماً مثلما يختفي الآخر، وتتساوى كل الأشياء وتتم تسويتها.

٥ ـ التوحيد والواحدية (مشكلة الوحدة والتنوع)

أ ـ مما تقدم، يمكننا أن نقول إن التوحيد غير الواحدية؛ فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد متجاوز للعالم، ولكن تجاوزه لا يلغي العالم؛ إذ يظل العالم بتنوعه وشخصيته قائماً، حقيقة لا وهماً، بل إن أحادية الإله هي ضمان تعددية العالم، فهو وحده الواحد الأحد. لذلك، يمكننا أن نصف الرؤية التوحيدية بأنها رؤية ناضجة؛ إذ يظل الإنسان جزءاً من كلّ، جزءاً له استقلاله وحرمته ومسؤوليته رغم انتمائه للكل (وهذا ما نسميه النزعة الربانية).

ب ـ لا يوجد في المنظومة الحلولية الكمونية توحيد، وإنما واحدية، وتنبع الواحدية من الالتصاق والتوحد، فتختلط كل العناصر وتذوب في الكل العضوي الأعظم، وتفقد هويتها واتجاهها المستقلين. ومن هنا، فإن الرؤية الحلولية الكمونية هي حل انسجامي ينم على عدم النضوج، وعلى الخوف من الهوية التي يعني وجودها عبء المسؤولية، وحتمية الاختيار (وهذا ما نسميه «النزعة الجنينية»).

٦ ـ الإنسان والكون

أ ـ يُلاحظ أن الإنسان في المنظومة التوحيدية يحتفظ بهويته ومكانته في الكون باعتباره مستخلفاً فيه، ولذلك فإن الهدف من وجوده هو التوازن مع الذات ومع الطبيعة. ولكنه، على أية حال، توازن لا يخل بمركزيته وبمسؤوليته. وهكذا، فإن ثنائية الإنسان والطبيعة، وكذلك أسبقيته عليها، لا يمكن محوها.

ب ـ أما في المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية فإن الإنسان إما أن يصبح المركز الأوحد الذي يغزو العالم ويهدم كل المخلوقات، وإما أن يذوب في الطبيعة تماماً حتى يصبح جزءاً منها؛ وبهذا فإن تلك الثنائية تُصفى، وكذلك الأسبقية.

٧ ـ المنظومة المعرفية

أ ـ يمكن الإنسان في المنظومة التوحيدية أن يصل إلى المعرفة من خلال حواسه وعقله وحدسه وإيمانه، وهو لن يصل إلى اليقين المطلق الذي يؤدي إلى التحكم الكامل في الكون، ولكنه يصل إلى قدرٍ معقول من المعرفة يمكّنه من التعامل مع الواقع. ووجود الإله المتجاوز هو الضمان في أن هذه المعرفة صادقة إلى حدٍّ كبير، وأنه يمكن أن يتم التواصل بين البشر من خلال لغة مفهومة.

ب ـ لا توجد معرفة في المنظومة الحلولية الكمونية الروحية، وإنما يوجد عرفان نتيجة للتواصل (الجسدي المادي، أو الروحي) المباشر بين الخالق والمخلوق. والمعرفة التي يصل إليها المرء عن طريق العرفان معرفة يقينية مطلقة تمكن صاحبها من التحكم في الكون، ومن هنا ارتباط المنظومات الحلولية بالسحر؛ فالساحر هو إنسان يحاول أن يتوصل إلى الصيغة السرية، أو شيفرة الكون، حتى يمكنه التحكم في القوة، أو القوى، الخفية الكامنة في الظواهر. ولكن، إن لم يحصل العرفان فلا معرفة على الإطلاق، وإنما يكون ثمة ظلام دامس وعدم، وخضوع للمصادفة وحركة المادة. أما في المنظومة الحلولية الكمونية المادية، فإن المعرفة هي انعكاس للواقع المباشر والإمبريقي على المخ، وهي أيضاً إما معرفة علمية موضوعية مطلقة يمكن عن طريقها التحكم في قوانين الضرورة، أو أحاسيس ذاتية نسبية ليس لها مشروعية خارج حدودها. واللغة إما حرفية جبرية واحدية بسيطة توصل الأفكار الواحدية، أو لا توجد لغة؛ ومن ثم لا توجد وسيلة للتواصل.

٨ ـ الزمان (الماضي والحاضر والمستقبل)

أ ـ إن الزمان في المنظومة التوحيدية له معنى وله اتجاه، وهو مجال الإثم، والتوبة، ورقعة الحرية التي يجتهد فيها الإنسان ويخطئ ويصيب.

وتَعاقبه، وعدم سقوطه في الحلقات الدائرية، يعني أنه مجال حرية الإنسان، وأن ثمة مجالاً دائماً للخلاص في المستقبل (في اللحظة التالية)، وأنّ هناك إيماناً بالخلود والبعث والثواب.

ب ـ أما الزمان في المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية فيفقد استقلاله أيضاً؛ إذ إنه يصبح موضع الحلول والكمون، مشبعاً بالقداسة، أو يصبح لا قداسة له ولا معنى؛ مجرد لحظات متكررة، ومن ثَم يكون دائري الشكل. وعادة ما يكون الماضي البعيد، أو المستقبل البعيد، هو لحظة الحلول والكمون. ودائرية الزمان، تلك الدائرية العبثية التي لا هدف لها، ولا مجال فيها لحرية الإنسان، تُسقط حرية الإنسان، ولا يوجد خلود، وإنما تناسخ أرواح، وعود أبدي.

٩ ـ المنظومة الأخلاقية

أ ـ الإنسان الذي يؤمن بإله متجاوز تحدّه الحدود، ويتمتع بهوية متعينة، وبقدر من الحرية. وهو إنسان يدرك أصله الرباني، ولذلك فهو قادر على الاختيار، وعلى تجاوز ذاته الطبيعية، وعلى الاحتكام للقيم الأخلاقية المتجاوزة لإرادته، ويمكن الحكم عليه من منظورها.

ب ـ وفي المنظومة الحلولية الكمونية، لا داعي لتجاوز العالم (الطبيعي)، فالعالم مكتفٍ بذاته، وهو مصدر القيم، وكل الأمور متساوية فيه؛ ولا داعي لتجاوز الذات، فهي جزء من العالم الطبيعي. والشر وهْم، فالعالم الطبيعي (ككل) خيِّر (والشر هو جهل هذه الحقيقة). ومن يدرك هذه الحقيقة يصل إلى الحق والخير (ومن هنا الخضوع التام للحتمية باعتباره السلوك الوحيد المتاح، والرغبة العارمة في العودة إلى الروح). ولكن، يمكن أن يتوحد الإنسان بالمطلق، ولهذا فهو لا يحتكم إلى أي مطلقات، ولا يمكن الحكم عليه من منظورها، وتظهر إرادة القوة كمقياس وحيد.

١٠ ـ المساواة والتساوي

أ ـ ثمة ثنائية في العالم، وثمة مركز للعالم متجاوز له. لهذا السبب، فإن العالم يأخذ شكل هرم؛ قمته غير منظورة، إذ يوجد فيها الإله المفارق، وقاعدته هي العالم (الإنسان والطبيعة). وثمة أسبقية للإنسان على الطبيعة؛

فهو يقف في مركز الكون على درجة أعلى من كل الكائنات الأخرى، وإن كان يربطه بها رابط. ويربط بيغوفيتش[1] بين فكرة الخلق (التوحيدية)، وهي تؤكد أصل الإنسان الرباني، وفكرة الخلود والبعث من جهة، ومفهوم المساواة من جهة أخرى. ففكرة الخلق والخلود تعني أن الإنسان ليس مكوناً من جوهر واحد أو مادة وحسب، لأنه يتسم بالثنائية، فهو مادة وروح. وغياب عقيدة الخلق والخلود يعني انتفاء التمييز بين الإلهي والطبيعي، ومن ثم ينتفي التمييز بين الإنساني والطبيعي. ولكن فكرة المساواة المطلقة بين البشر باعتبارهم مخلوقات الله، وباعتبارهم جوهراً إنسانياً منفصلاً عن الطبيعة، هي فكرة دينية محضة، مرتبطة تمام الارتباط بفكرة الخلق من عدم، وبالخلود، وبالجوهر الإنساني المتميز الذي يحوي القبس الإلهي. فإذا لم يكن الله موجوداً، أو إذا كان حالّاً وكامناً في المادة، فإن الناس يكونون غير متساوين البتة. ولتوضيح هذه الفكرة يمكننا القول: إن غياب الإله يعني أن ثمة تساوياً بين الإنسان وكل الكائنات، وأن ما يسري عليه يسري عليها. وحينئذٍ يصبح من السهل على العلم الطبيعي، من خلال الملاحظة الموضوعية، أن يقرر اللامساواة بين الناس على أساس حجم الجمجمة، أو درجة الذكاء، أو القوة العضلية، أو المقدرة الإنتاجية، أو لون الشعر والعيون، أو أي صفة مادية أخرى - فالعنصرية العلمية ممكنة جداً، بل ومنطقية - ما دمنا حذفنا المدخل الديني (التوحيدي) من حسابنا. وهكذا، سرعان ما يمتلئ المكان بأشكال اللامساواة؛ عرقياً، وقومياً، واجتماعياً، وسياسياً. وإذا أضفنا، إلى هذا، الرغبة الطبيعية/ المادية في السيطرة لدى الإنسان، فإنّا سنكتشف أنه تأسيساً على الدين فقط يستطيع الضعفاء المطالبة بالمساواة. ومن ثَم، فإن علم الأخلاق يرتبط هو أيضاً بالعلاقة بين المساواة وفكرة الخلود. وانطلاقاً من هذا نجد أن النظم الدينية والأخلاقية التي لا تعترف بالخلود، أو لديها فكرة مشوشة عنه، لا تعترف، نتيجة لذلك، بالمساواة. كما نجد أن النظم التوحيدية نظم تأخذ شكلاً هرمياً، ولكن يمكن تحقيق المساواة الإنسانية المبدئية داخلها بسبب وجود الإله خارج العالم المادي، وبسبب تميز الجوهر الإنساني عن الطبيعة؛ وهو ما يسمى بالاستخلاف في الإسلام.

---

(1) انظر: علي عزت بيغوفيتش، **هروبي إلى الحرية**، ترجمة إسماعيل أبو البندورة (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، شذرة رقم ١٢٣٦، ص٢٧٣ [المراجع].

ب ـ في النظم الحلولية يكون مركز العالم كامناً فيه؛ ولهذا لا ثنائية بين الإنسان والطبيعة، ولا أسبقية له عليها، وليس له أصل رباني، ولا جوهر إنساني متميز؛ يسري عليه ما يسري على الكائنات الأخرى، ويتم تسويته بها. وبهذا، فإن هذه النظم تأخذ شكل فطيرة مسطحة، ولكنها تأخذ شكل هرم متدبب أيضاً؛ إذ إن بعض الأفراد أو الشعوب يمكنهم أن يصبحوا موضع الحلول والكمون، ومن هنا تنتفي المساواة، ويظهر التنظيم الطبقي الصارم، كما هي الحال في النظام المغلق للفئات في الهند والمرتبط بعقيدة تناسخ الأرواح في الهندوكية.

١١ ـ التواصل بين الخالق والمخلوق

أ ـ يتواصل الله مع الإنسان في المنظومة التوحيدية بأن يرسل إلى البشر أنبياء ورسلاً لا يتجسد فيهم؛ فهم حملة رسالته المخلصون الأمناء وحسب، وهم قدوة حسنة وحسب، لا عصمة لهم، ولا يستمر الوحي الإلهي إلى ما لا نهاية، وإنما ينتهي بخاتم المرسلين.

ب ـ أما في المنظومة الحلولية الكمونية، فإن «الإله» يتواصل مع مخلوقاته من خلال تجسده في الدنيا، ومن خلال حلوله (كمونه) في أحد مخلوقاته، أو في بعضهم، أو فيهم كلهم. وحتى حينما يبلغ البشر بكلمة، فإن الكلمة عادةً ما تتجسد لتصبح جسدَه وامتداده في الأرض؛ فيصبح حاملُ الرسالة ليس مجرد رسول، وإنما تجسيداً للإله، ولهذا فهو مصدر البركة، وهو معصوم. بل إن التجسد والعصمة يُتوارثان عبر الزمان. ويمكن أن يتجسد «الإله» في قوانين العالم المادي، والمهم دائماً هو اختزال المسافة حتى تتوحد كل المخلوقات في كيان عضوي واحد، وحتى يصبح العالم المادي هو ذاته العالم الروحي، ويصبح «الإله» هو جسده، ويصبح جسده هو الدنيا.

الحلولية والتوحيد والعلمنة: حالة اليهودية (أطروحة ماكس فيبر وبيتر برجر)

من القضايا الأساسية التي أثيرت في علم الاجتماع الغربي قضية علاقة

التوحيد والتجاوز بالعلمنة؛ إذ يذهب بعض المفكرين إلى أن التوحيد هو الذي يؤدي إلى العلمنة عبْر مرحلتين:

١ ـ مرحلة ترشيد العبادة وحياة المؤمن والعالم بأسره في إطار التوحيد والمطلق المتجاوز.

٢ ـ يعقب هذا مرحلة أخرى يَضْمُر فيها المطلق تدريجياً (وتحل المرجعية الكامنة محل المرجعية المتجاوزة)، إلى أن يختفي الإله تماماً. حينئذ يتم ترشيد حياة الإنسان والعالم بأسره في إطار الواحدية المادية.

إنها إشكالية قد تبدو غريبة بعض الشيء، ولكنها إشكالية مهمة للغاية، يمكن فهمها حين تُفهم حلقات المتتالية التي يطرحها دعاة هذا النموذج التفسيري. ونحن نعرض تصوُّراً مغايراً ومتتالية مختلفة تستند إلى تعريفنا للعلمانية (الشاملة) باعتبارها منظومة كامنة في الحلولية الكمونية وليس في التوحيد؛ فنحن نرى ـ كما أسلفنا ـ أنه لا يوجد فرق جوهري بين الحلولية الكمونية الروحية والحلولية الكمونية المادية، وأن وحدة الوجود الروحية هي في أساسها وحدة الوجود المادية، أي العلمانية الشاملة.

ولنبدأ بتعريف العلمانية (الشاملة) بأنها رؤية واحدية تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية، تَرُدّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه. ومن ثَم فهي لا تفرِّق بين الإنسان والطبيعة، بل تراهما مادة واحدة (نسبية) لا قداسة لها، خاضعة لقانون طبيعي واحد؛ ومن ثم يمكن إخضاعها للمقاييس الكمية الرياضية، دون الرجوع إلى أية قيم مطلقة (معرفية كانت أو أخلاقية)، بهدف زيادة التحكم فيها وتوظيفها، أي إنها رؤية تستبعد الإنسان المركب الرباني، وتستبعد أيضاً مقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية، والطبيعة/المادة، فيَحل محله الإنسان الطبيعي المادي.

وقد أشرنا إلى أن الترشيد هو إعادة صياغة الواقع والذات في ضوء «نموذج ما». وقد يكون هذا النموذج دينياً (الإله المتجاوِز)، ولكن يمكن أن يكون، أيضاً، مادياً كمونياً متمركزاً حول الإنسان وعقله، أو متمركزاً حول الطبيعة/المادة. وما يهمنا في سياق هذا المدخل هو النموذج الثاني، الأكثر شيوعاً في العصر الحديث، وهو النموذج الواحدي المادي الذي يجعل الطبيعة/المادة، لا عقل الإنسان، هي موضع الكمون. والترشيد العلماني هو

ترشيد مادي يأخذ شكل تبنّي الأساليب العلمية الموضوعية والبيروقراطية اللاشخصية في عملية تفسير الواقع، وإدارة المجتمع، وإعادة صياغته، ويرفض الالتفات إلى التقاليد والأعراف الأخلاقية والموروثة وكل المطلقات المتجاوزة والثنائيات، وهو عملية شاملة تُخضع كل شيء لقانون الأرقام والعقل. والترشيد، بهذا المعنى، هو عملية تجريد للعالم في إطار النموذج الواحدي الكموني المادي بحيث يُستبعَد كل ما لا يتطابق معه، أي كل ما هو متجاوز لعالم الطبيعة/المادة. والعلمنة أيضاً عملية تطبيع، أي إدراك الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية وجزءاً عضوياً لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، وعلى أساس أن ما يسري عليها يسري عليه، أي إن العلمنة هي عملية نزع القداسة عن الكون ورؤيته في إطار قانون مادي واحد كامن فيه، ومن ثم فهي عملية ترشيد وتجريد وتطبيع. ويُشكِّل هذا التعريف إطار مناقشتنا لآراء عالم الاجتماع الألماني «ماكس فيبر» وآراء عالم الاجتماع الأمريكي «بيتر برجر» في موضوع علاقة التوحيد بالترشيد، ومن ثم العلمنة، وتطبيق هذا على حالة اليهودية.

يذهب «ماكس فيبر» (Max Weber)[٢] إلى أن اليهودية، بوصفها ديانة توحيدية، قامت بدور أساسي في عملية الترشيد. فديانات الشرق الأقصى الحلولية الكمونية تهدف إلى أن يصبح المؤمن في حالة اتزان مع نفسه، ومع الطبيعة، ومع الخالق. وهي تختزل المسافة بين الإنسان من جهة و«الإله» والطبيعة من جهة أخرى. فهي ديانات ترى «الإله» حالاً في الطبيعة والإنسان، كامناً فيهما. أما الديانات التوحيدية فهي تخلق مسافة بين الخالق والمخلوق؛ إذ إن الخالق متجاوز للطبيعة والإنسان، منزَّه عنهما. لذلك لم يَعُد هدف المؤمن هو توازن علاقته مع نفسه، ومع الدنيا وعالم الطبيعة، وإنما التحكم فيها. ويرى فيبر أن هذه المحاولة للتحكم في الذات والعالم،

(٢) ولد عام ١٨٦٤ لعائلة من البورجوازية البروتستانتية، وتوفي عام ١٩٢٠. عالم اجتماع، واقتصادي، ألماني، وأحد مؤسسي علم الاجتماع المعاصر، مع غيره؛ «كإميل دوركايم». يقول في تعريف علم الاجتماع إنه ذلك العلم الذي يقترح فهم حركة المجتمع من خلال تأويلها، ومن هنا تفسير سببية دورانها وتأثيراتها. ولهذا نجده أولى أهمية قصوى لقانون ترشيد العالم. له مؤلفات عديدة منها: *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de l'allemand par Jean-Pierre Grossein (Paris: Gallimard, 2003), et *Le Judaïsme antique (1917-1918)*, traduction par Freddy Raphaël (Paris: Plon, 1970). rééd: Flammarion, 2010.

باسم مَثَل أعلى موحَّد، هي خطوة أولى نحو الترشيد. واليهودية، باعتبارها أولى الديانات التوحيدية، أدت، حسب تصوره، دوراً حاسماً في هذا المضمار؛ فهو يرى مثلاً أن السحر يعوق التقدم وترشيد الحياة الاجتماعية والاقتصادية، واليهود هم أول من تحرروا من نير السحر؛ فقد أسقطوا الآلهة المختلفة، وحولوها إلى شياطين لا قداسة لها. ويعود هذا إلى تبنّي اليهودية لما سماه «فيبر» «الروحَ الشعبية أو الجماهيرية» التي تتلخص رؤيتها فيما يأتي:

١ ـ صاغت الروح الشعبية فكرة العدالة الإلهية (بالإنكليزية: ثيوديسي = theodicy)، وهي قضية لماذا خلق «الإلهُ» العادلُ الشرَّ. والرد اليهودي على هذه القضية ردٌّ عقلاني، فـ«الإله» كيان عقلاني رشيد، ويأتي بأفعال ذات دوافع عقلانية مفهومة للإنسان، والإنسان كيان حر مسؤول عما يقترفه من آثام، وعما يأتيه من أفعال خيِّرة.

٢ ـ حارب المدافعون عن الرؤية الشعبية ضد فكرة أن قرارات الخالق نهائية ولا يمكن تغييرها، وطرحوا بدلاً من ذلك فكرة أن الإنسان، من خلال طاعة الخالق وتنفيذ وصاياه، يمكنه أن يحوز الرضى، فيكافئه، ويرفع عنه العذاب. ولكن الإنسان، داخل هذا الإطار الأخلاقي، لا يتسم بالخيلاء، أو الثقة بالنفس، وهو ما يسميه «فيبر» «سيكولوجيا الفرسان»، فخالق الجماهير يتطلب الطاعة والتواضع والثقة فيه.

٣ ـ تنظر الروح الشعبية إلى المبادئ الأخلاقية باعتبارها نسقاً من الأخلاقيات العملية المرتبطة بالحياة واحتياجاتها.

٤ ـ ولذا، فإنها تخلو من أية عناصر سحرية؛ فالإنسان الذي لا يطيع الخالق سيُنزل به العقاب، ولا يمكن لأية صيغ سحرية أن تنقذه منه.

وحسب تصوُّر «فيبر»، كانت السمتان الثالثة والرابعة هما الإضافة الإبداعية للتراث اليهودي الديني التوحيدي التي لم تظهر في الديانة المصرية أو البابلية (وهو رأي غريب بعض الشيء، يغرق في التعميمات الكاسحة، ولكننا لن نناقشه حتى نستمر في عرض الأطروحة). وقد ساهمت طبيعة المجتمع العبراني في تطوير السمات الأربع السابقة كلها (ويمكن أن نسميها «توحيدية» باعتبار أنها تؤكد مسؤولية الإنسان الأخلاقية، وحريته، وعدم

جدوى اللجوء إلى السحر والقرابين)، لأنه كان مجتمعاً بدائياً مقسماً إلى قبائل تدخل في علاقة متكافئة فيما بينها في زمن الحرب، علاقة تستند إلى عقد أو ميثاق أو عهد (بالعبرية: بريت) يُعقَد بين القبائل من جهة، ويهوه (إله الحرب) من جهة أخرى. وقد ظهرت يسرائيل باعتبارها «شعب إله الحرب» (وهذا هو المعنى الحقيقي لكلمة «يسرائيل» حسب تصور «فيبر»). ولم يكن هناك إطار ثابت يضم كل هذه القبائل، وإنما كانت تدخل في علاقة مؤقتة تحت قيادة كاريزمية يُطلَق عليها اسم «القضاة»، وهم «أنبياء حروب»، على حد قول «فيبر». وكان الجميع متساوين داخل هذا الإطار؛ فكلهم يضطلعون بالوظائف نفسها، ويؤدون الواجبات نفسها، ويتمتعون بالحقوق نفسها. وقد كان هذا ممكناً لأن التكنولوجيا العسكرية كانت بدائية جداً، إذ كانت الحروب تتم إما على الأقدام وإما على ظهور البغال. وكان على الجميع أن يتحملوا الأعباء نفسها، ويتجشموا المصاعب نفسها، ومن ثَم ظهرت فكرة العهد التي ظلت شائعة في صفوف الجماهير اليهودية بكل ما تنطوي عليه من عقلانية وأخلاقية ومساواة بين أعضاء المجتمع العبراني؛ إذ كان المذنب يُطرَد من حظيرة الدين، أو يُرجَم بالحجارة؛ الأمر الذي يعني استبعاد السحر كوسيلة للتقرب من الخالق.

ثم ظهر النظام الملكي العبراني وغيَّر هذا الوضع تماماً؛ فقد أعاد صياغة البناء الطبقي للمجتمع، وشكَّل حرساً ملكياً خاصاً، وجيشاً نظامياً، وإدارة مركزية يتبعها نظام كهنوتي تابع للبلاط الملكي.

وقد تزامن ذلك مع تغيُّر فنون الحرب وأدواتها؛ إذ ظهرت العربات الحربية والأحصنة. وكان المجتمع العبراني، قبل ظهور الملكية، مكوناً من ثلاث طبقات:

أ ـ طبقة أرستقراطية حضرية تضم في صفوفها كبار الملاّك الذين يعيشون من ريع ضِياعهم.

ب ـ طبقة الجماهير (يستخدم «فيبر» الكلمة اللاتينية «البليبس = plebs») التي تضم الفلاحين الذين كانوا يتمتعون بقدر من الاستقلال الاقتصادي في بادئ الأمر، قبل أن تتدهور أحوالهم فيما بعد، كما كانت تضم الحرفيين والرعاة.

ج ـ طبقة البدو الرُّحَّل.

وقد قامت الملكية بضم الأرستقراطية الحضرية إلى صفوفها، وحوّلتها إلى نخبة حاكمة مع الكهنة والأرستقراطية العسكرية التي كوَّنت طبقة الفرسان، وحل كهنة البلاط المدربون محل أنبياء الحرب. وكل هذا يعني ظهور طبقات سياسية وعسكرية ودينية حاكمة متخصصة يتم تجنيد أعضائها من شريحة صغيرة من السكان، وهو ما يعني استبعاد القاعدة العريضة من الجماهير (بليبس). وقد أدَّى ذلك إلى اتساع الهوة بين طبقات المجتمع، وإلى ظهور عقيدتين سياسيتين متصارعتين. فتبنَّى أعضاء النخبة الحاكمة، بثقتهم الزائدة في أنفسهم، سيكولوجيا الفرسان (الحلولية). كما أن اعتمادهم على ريع ضِياعهم جعلهم يتبنون عبادة «إله» الخصب بعل (الحلولية) الذي كان يحكم الناس تماماً، كما يحكم الإقطاعي أقنانه وفلاحيه.

أما الجماهير، فقد ازداد ارتباطها بالماضي البدوي البسيط، وبمُثله العليا، وبعبادة يهوه. وقد قامت طبقة المثقفين الذين لم يجدوا مكاناً لأنفسهم في الهيكل السياسي الملكي الجديد بقيادة هذه الجماهير، كما أن هؤلاء المثقفين هم الذين عمَّقوا ديانة يهوه وطوَّروها. وكانت القضية الأساسية التي واجهوها هي قضية العدالة الإلهية؛ إذ كيف يمكن تفسير بؤس الجماهير؟ فقاموا بتطوير العقيدة على أسس عقلانية للإجابة عن هذا السؤال بطريقة تلائم نفسية الجماهير، وحسها الديني، وتطلّعها إلى توضيح الأمور بالنسبة إلى مصيرها وحلمها بمستقبل مزهر. ومن هنا، كان الإيمان بأن يهوه يتصرف ككائن عاقل يمكنه أن يُغيِّر قراراته. ويصبح أساس هذه الرؤية هو أن يحاول الإنسان اكتشاف إرادة يهوه وتعاليمه، وأن يكشفها للجماهير حتى يمكنها أن تحيا حسب هذه التعاليم، وبالتالي يمكن التأثير في يهوه ليغيِّر قراراته، ولينقذ المؤمنين به من البؤس السياسي والاجتماعي.

وقد ورث الأنبياء تراث اللاويين وأنبياء الحروب (القضاة)، فحاولوا كأسلافهم اكتشاف إرادة يهوه، وتحاشوا الطقوس السحرية. والنبي، بحسب تعريف «فيبر»، هو "إيش هارواح"، وهي عبارة عبرية تعني "رجل الروح". ويضيف إلى هذه العبارة كلمة «عقلانية» ليصبح النبي هو "رجل الروح العقلانية"، أي المعادي للسحر، والمنتمي إلى دعاة الترشيد، وهو أيضاً رجل جماهير («ديماجوج»، أي «مهيج»). وربط الأنبياء فكرة العهد أو الميثاق مع يهوه برؤيتهم للمستقبل وللحرية النهائية لأعضاء جماعة يسرائيل،

وكانوا يتصورون أن يهوه سيدخل مستقبلاً في ميثاق، لا مع جماعة يسرائيل وحسب، بل ومع أعدائها، ومع كل الشعوب، وحتى مع المملكة الحيوانية. ويرى «فيبر» أن إسهام الأنبياء يتلخص في أنهم عمَّقوا عقلانية مفهوم يهوه، فربطوا بينه وبين الجماهير، وجعلوا منه «إلهاً» للعالمين، وبذلك حققوا الانتصار النهائي لعملية الترشيد التوحيدي على العناصر السحرية.

وقد ورث الفريسيون تراث الأنبياء، وكانوا يمثلون طبقة البورجوازية الصغيرة، خصوصاً الحرفيين، ومن هنا جاء التوجه العملي لعقيدتهم. وكانت شرعية الفريسيين لا تستند إلى أية أعمال سحرية، وإنما إلى التوراة، أي إلى تعاليم الخالق. وقد سيطرت رؤيتهم على اليهود في شتاتهم، أي في انتشارهم، بحيث أصبح نشاط اليهود الفكري الأساسي هو دراسة التوراة. إن هذه الرؤية لا بد من أن تكون معادية للسحر، ولعبادة بعل الحلولية المرتبطة بالسحر، والطقوس الجنسية، والقرابين البشرية؛ فهي رؤية تؤدي إلى ترشيد عملية الخلاص بحيث لا تتم بطريقة عشوائية عن طريق إرضاء «الإله» بالقرابين والتعاويذ، كلما ظهرت الحاجة، ولا بمنطق أخلاقي واضح، ولا بالوسائل السحرية، وإنما تتم بطريقة منهجية منظمة عن طريق العمل الصالح (في الدنيا)، وضبط النفس، واتباع المُثل الأخلاقية، والتعامل مع الذات ومع الواقع، وإخضاع الذات والعالم لقانون «الإله» الواحد بطرائق متكاملة لا تترك أية تفاصيل خارج نطاق عملية الخلاص المنهجية. فالمؤمن يقوم بإخضاع نسق حياته بكل تفاصيله لقواعد خارجية، فيكافئه «الإله» العادل على أفعاله. وتؤكد هذه الرؤية، أيضاً، تزايد تحكم الإنسان في مصيره وفي بيئته، وتركُز الاهتمام على هذه الدنيا. ولذلك، فإن الخلاص لا يتم عن طريق الشطحات الصوفية، والانسحاب من الدنيا، وإنما بإطاعة قانون «الإله» وتسخير الذات والواقع لخدمته بشكل منهجي؛ ومن ثم ظهرت روح الإنجاز بين اليهود؛ إذ توجد علاقة وثيقة بين الرغبة في التحكم، وروح الإنجاز. ومع تزايد التحكم وروح الإنجاز يزداد التوجه إلى المستقبل والتركيز عليه.

كل هذه العناصر هي، في نظر «فيبر»، أشكال من ترشيد علاقة الخالق بالمخلوق. ومع أن هذا الترشيد يتم في إطار ديني، فهو ترشيد تقليدي متوجه نحو القيمة التي تحددها المعايير الأخلاقية المطلقة. إلا أن الصيغة المنهجية التي يتم بها هي بمثابة إعداد نفسي، للإنسان والمجتمع، يخلق

تبادلاً اختيارياً أو قابلية للترشيد العلماني الحديث (وهو ترشيد إجرائي يتم خارج إطار أية مطلقات معرفية أو أخلاقية في مرحلة تاريخية لاحقة). فإخضاع الحياة الدينية لمنهج متّسق أدّى إلى استبعاد الطرائق الارتجالية للتحكم؛ مثل السحر، والأشكال البدائية للتنبؤ؛ فحل النبي محل الساحر، ثم استمرت العملية حتى حل البيروقراطي الحديث محل الجميع (وهذا هو ما يسميه «فيبر» «نزع السحر عن العالم»)، أي إن اليهودية (باعتبارها ديانة توحيدية) دعمت الاتجاه نحو الترشيد في الحضارة الغربية (ومن ثم الحضارة الحديثة بشكل عام).

الجدير بالذكر أن «فيبر» يشير إلى أن اليهودية لم تكمل العملية الترشيدية، نظراً لظهور عقائد غير رشيدة داخلها. فالأنبياء أكدوا أن الإله هو إله العالمين، ولكنهم مع هذا أكدوا أيضاً أن جماعة يسرائيل هي وحدها شعبه المختار، وأن كل الشعوب الأخرى ليست إلا وسيلة لتحقيق غايته، أي إن يهوه أصبح إلهاً عالمياً، وإله شعب يسرائيل في آن معاً. وقد فسّر هذا التناقض على أساس أن يهوه هو رب العالمين حقاً بمقدار دخوله في ميثاق أو عهد مع شعب يسرائيل وحده.

وبهذا، أصبح أعضاء جماعة يسرائيل هم الشعب المختار. ولكنهم حينما أصبحوا فيما بعد شعباً منبوذاً ليس لهم أي استقلال سياسي بدؤوا بتفسير هذا المفهوم تفسيراً جديداً؛ فهذا الشعب المختار المنبوذ بوسعه، من خلال المعاناة والإيمان بالخالق، أن يصبح مخلّصاً للإنسانية جمعاء، وبهذا أصبح الشعب منبوذاً، لأنه مختار؛ بل أصبح النبذ هو أكبر شاهد على اختياره.

وقد واكب ذلك ظهور الأخلاقيات المزدوجة التي تعني وجود مقياس للحكم على الشعب، وهو مختلف عن ذاك الذي يُستخدم للحكم على الشعوب الأخرى. ثم قام «عزرا» و«نحميا» بتشديد قبضة الشعائر على اليهود، وقوّيا دعائم الجيتو الداخلي؛ وبهذا بدأ الشعب اليهودي بعزل نفسه طواعية عن بقية الشعوب. وهذه الأفكار؛ خصوصية يهوه - الشعب المختار - الأخلاقيات المزدوجة - العزلة الشعائرية، تتنافى مع عملية الترشيد، تلك العملية التي قام بها، وبشكل كامل، المسيحيون البروتستانت وليس اليهود.

ولكن «فيبر» يذهب، مع هذا، إلى أن اليهودية ساهمت بشكل أكيد في توليد عملية الترشيد، وأن المسيحية الغربية ورثت هذه العناصر الرشيدة والترشيدية من العقيدة اليهودية، ثم قامت بتطويرها ووصلت بهذا التطوير إلى منتهاه: العلمنة الكاملة للمجتمع.

ويتفق «بيتر لودفيغ برجر» (Peter Ludwig Berger)[٣] مع «ماكس فيبر» في أن اليهودية أدت دوراً في عملية الترشيد، ولكنه ينسب إليها أهمية أكبر من تلك التي ينسبها إليها «فيبر». ولتوضيح هذه النقطة يُعرِّف «برجر» العلمنة بأنها «استقلال مجالات مختلفة من النشاط الإنساني عن سيادة المؤسسات الدينية ورموزها»، أي انحسار القداسة عن الدنيا بشكل تدريجي نتيجة لتزايد ترشيد العالم. ويشير إلى أن ثمة واحدية كونية (بالإنكليزية: كوزميك مونيزم = cosmic monism) تَسِم العبادات المصرية والشرقية القديمة التي تنطلق من الإيمان بأنه لا يوجد فارق كبير بين عالم الطبيعة والإنسان من جهة، وعالم الآلهة من جهة أخرى؛ إذ يحل الإله في الإنسان والطبيعة، ويوحِّد بينهما (المرجعية الكمونية). ويرى أن اليهودية تختلف عن الرؤى الكونية الوثنية، وهي تتسم بالحلولية الكمونية، وسادت الحضارات المجاورة، وأن نقاط الاختلاف هي نفسها التي جعلت اليهودية تؤدي دوراً مهماً في ترشيد الواقع، ومن ثَم في ظهور العلمانية:

١ - الإيمان بإله مفارق

آمن العبرانيون، أو جماعة يسرائيل، حسب رأي «برجر»، بإله مفارق للدنيا (المرجعية المتجاوزة)، وهو ما يعني وجود ثغرة ومسافة بين الخالق والطبيعة، وبين الخالق والمخلوقات، ومن ثم فإن القداسة تم نزعها إلى حدٍّ ما من العالم. فإله العهد القديم لا يحل في الدنيا أو في أرض الوطن التي ينتمي إليها العابد، كآلهة العالم الوثني، وإنما يقف خارج الكون ويواجهه،

---

(٣) ولد عام ١٩٢٩ في فيينا في النمسا. هو عالم اجتماع ولاهوتي أمريكي من أصل نمساوي. إن أعماله تصنف في تيار علم الاجتماع الفينومينولوجي الذي أسسه عالم الاجتماع النمساوي أيضاً ألفريد شوتز (Alfred Schütz). من إصداراته الحديثة، انظر:

Peter Berger, *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity* (Oxford: Blackwell, 2003), Peter Berger and Samuel P. Huntington, *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2002).

فهو ليس بإله قومي مرتبط بشكل حتمي ونهائي بجماعة يسرائيل في الماضي والحاضر والمستقبل، وإنما يرتبط بهذه الجماعة بعقد محدَّد واضح.

٢ ـ رؤية التاريخ باعتباره منفصلاً عن الطبيعة إذ يتجلَّى فيه الإله

ويوصف العقد بين «الإله» وجماعة يسرائيل بأنه تاريخي، أي يتحقق في التاريخ الإنساني، لا في آخر الأيام. ومعنى ذلك أن اليهودية ديانة تاريخية على عكس الديانات الوثنية الحلولية (الكمونية) حيث يحلُّ الإله في الطبيعة، ومن ثم فهي عبادات طبيعية. والعهد القديم لا يحوي أساطير كونية تخلع القداسة على كل شيء في الطبيعة، وإنما يحوي تاريخ أفعال «الإله» وبعض الأفراد المتميِّزين من ملوك وأنبياء. والأعياد اليهودية، في تصوُّره، لا تحتفل بقوى كونية، فهي ليست أعياداً طبيعية.تحتفل بتغير الفصول، وإنما هي أعياد تحتفل بأحداث تاريخية محددة. وكل هذا يعني أن القداسة تم انتزاعها من الطبيعة، بل ومن بعض أحداث التاريخ، ولا تتجلى إلا في جوانب محدَّدة من تاريخ جماعة يسرائيل على وجه الخصوص، وتاريخ العالم بأسره على وجه العموم؛ أي إن بعض جوانب التاريخ، لا الطبيعة بأسرها، أصبحت هي موضع الكمون والحلول الإلهي.

٣ ـ ترشيد الأخلاق

ثمة انفصال، إذاً، بين «الإله» والتاريخ من جهة، والطبيعة من جهة أخرى. ولا تنتمي الشرائع والأخلاق التي يهتدي الإنسان بهديها إلى عالم الطبيعة الكوني، وإنما هي أوامر من الخالق يتم تنفيذها في المجتمع داخل الزمان. ولكل هذا، يرى «برجر»، مثله مثل «فيبر»، أن الرؤية اليهودية تذهب إلى أن حياة الفرد والأمة يجب أن تسخَّر في خدمة «الإله» بشكل منهجي ومنظم حسب القواعد التي أرسل بها، وبذلك يكون قد تم ترشيد الأخلاق الإنسانية بفصل الإنسان والأخلاق عن عالم الطبيعة، ومن ثم تم استبعاد التعاويذ والصيغ السحرية كوسائل للخلاص.

والمتتالية الكامنة في كتابات «فيبر» و«برجر»، والتي تربط بين التوحيد والعلمنة من خلال عملية الترشيد، هي كما يأتي: ثورة توحيدية على الواحدية الكمونية الكونية ـ الإيمان بالإله الواحد المتجاوز للطبيعة والتاريخ (المرجعية المتجاوزة) ـ الإيمان بمقدرة الإنسان على تجاوز واقعه وذاته ـ

انعدام التوازن بين الذات والطبيعة ـ ترشيد (أي إعادة صياغة) عملية الخلاص وحياة المؤمن، وأخيراً العالم بأسره، في ضوء الإيمان بالإله الواحد (المبدأ الواحد) لاسترجاع شيء من التوازن ـ عدم التعامل مع الواقع بشكل ارتجالي، وإنما بشكل منهجي بهدف التحكم فيه لخدمة الإله أو المبدأ الواحد (ترشيد تقليدي متوجه نحو القيمة) ـ اختفاء القيمة والمقدرة على التجاوز، وظهور الترشيد المتحرر من القيم، والمتوجه نحو أي هدف يحدده المرء (الترشيد الإجرائي) ـ وهذا النوع من الترشيد يتم دائماً في واقع الأمر في إطار الطبيعة/المادة، والإنسان الطبيعي/المادي (المرجعية الكامنة) ـ العلمنة الكاملة.

والمتتالية في رأينا ليست دقيقة وليست حتمية؛ فعملية الترشيد التي تتم داخل إطار توحيدي وداخل إطار المرجعية المتجاوزة تظل محكومة بالإيمان بالإله الواحد المتجاوز لعالم الطبيعة والتاريخ، ولهذا نجد أن التوحيد يصر على الرؤية الثنائية، ويبرز الفروق بين النسبي والمطلق، وبين الإنسان الطبيعي والإنسان الرباني (الجسد والروح ـ الدنيا والآخرة ـ الأرض والسماء)، ولا يسقط في أية واحدية روحية أو مادية. وإذا كان الترشيد هو رد كل شيء إلى مبدأ واحد، فإن هذا يعني ببساطة أن المبدأ العام الذي سيُردُّ إليه الكون في الإطار التوحيدي هو الإله المتجاوز للطبيعة/المادة، وهو مبدأ يؤكد وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وينطوي على الثنائية الفضفاضة، وعلى التركيب، كما أنه يمنح الواقع قدراً عالياً من الوحدة، ولكنها وحدة ليست واحدية مصمتة؛ لذلك فهي لا تَجبُّ التنوع والتدافع. وعلى هذا، فإن عملية الترشيد في الإطار التوحيدي لن تسقط في واحدية اختزالية؛ لأن التجريد، مهما بلغ مقداره، لا يستطيع أن يصل إلى الواحد العلي المتجاوز (فهو بطبيعته متجاوز للطبيعة/المادة)، ومن هنا لا يمكن الوصول إلى قمة الهرم، والالتصاق بالإله والتوحُّد معه، والتربع معه على قمة الهرم، ومن ثَم يستحيل التجسد، ويستحيل أن يفقد العالم هرميته، ويستحيل أن تُختزَل المسافة بين الخالق والمخلوق، وأن يحل الكمون محل التجاوز. ولهذا، يظل التواصل بين الخالق والمخلوق من خلال رسالة يرسلها الإله تتضمن منظومة معرفية وأخلاقية مطلقة متجاوزة للطبيعة/المادة. ومن ثَم، يظل الترشيد ترشيداً تقليدياً يدور داخل إطار المطلقات التي أرسلها

الإله المتجاوز، ويظل الواقع مركباً يحتوي على الغيب، ويسري فيه قدرٌ من القداسة، ويظل الإنسان مُستخلَفاً يعيش في ثنائية الروح والجسد، لا في الواحدية المادية، وهي ثنائية تشير إلى الثنائية التوحيدية النهائية: ثنائية الخالق والمخلوق.

أما الحلولية الكمونية فأمرها مختلف تماماً، وهي التي تخلق في تصوُّرنا قابلية للعلمنة. وهي ذات شكلين: وحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود المادية. ووحدة الوجود، سواء في صيغتها الروحية أو في صورتها المادية، رؤية واحدية تَرُدُّ الواقع بأسره إلى مبدأ واحد، هو القوة الدافعة للمادة، الكامنة فيها، تتخلل ثناياها وتضبط وجودها، وهو يُسمَّى «الإله» في منظومة وحدة الوجود الروحية، ويُسمَّى «قوانين الحركة» في وحدة الوجود المادية. وحينما يُردُّ العالم إلى هذا المبدأ الكامن تسقط كل الثنائيات، ويتحوَّل العالم إلى كلٍّ مصمت، لا يعرف أية فجوات أو أي انقطاع، ويصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ منه، غير قادر على تجاوزه.

والمتتالية التي نقترحها لتفسير علاقة الحلولية بالعلمانية هي ما يأتي: واحدية كونية ترد العالم بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه - ترادُف الإله والطبيعة والإنسان وإنكار التجاوز - عالم يحكمه قانون واحد وحالة اتزان، بل وامتزاج والتحام بين الإنسان الطبيعي/المادي، والطبيعة/المادة - سيادة القانون الطبيعي (المادي)، وترشيد (إعادة صياغة) البشر والمجتمع حسب مواصفات هذا القانون - العلمنة الشاملة. وعملية الترشيد والتجريد في إطار حلولي كموني تؤدي إلى الواحدية الكونية المادية التي تسقط كل الثنائيات، وتؤدي إلى هيمنة المبدأ الطبيعي/المادي الواحد. وتستمر عملية التجريد لا تحدها حدود أو قيود، بل إن الإطار الحلولي الواحدي يساعد على سرعة اتجاهها إلى نقطة الواحدية المادية؛ حيث يصبح المبدأ الواحد كامناً تماماً في العالم الطبيعي، وتختفي الثنائيات، وتسقط المسافات، ويُختزَل العالم إلى مستوى طبيعي واحد: أملس لا يمكن تجاوزه، مكتفٍ بذاته، يحوي داخله كل ما يلزم لفهمه، ويتحرك حسب قانون صارم مطّرد كامن في داخله.

إن المتتالية التي نقترحها هي عكس المتتالية التي يقترحها «فيبر» و«برجر»؛ فليس التوحيد هو الذي يؤدي إلى العلمانية، وإنما الحلولية

الكمونية. ولعل الضعف الأساسي في متتاليتهما هو أنها لا تفسر: لِمَ وكيف تم الانتقال من الترشيد التقليدي، في إطار المرجعية المتجاوزة والمتوجهة نحو القيمة، إلى الترشيد الإجرائي، في إطار المرجعية الكامنة والطبيعة/المادة؟ وإنما يقفزان من خطوة إلى التي تليها دون أن يبيّنا الأسباب.

وقد تمت عملية القفز هذه لأن كلا الرجلين ـ وكل منظّري علم الاجتماع الغربي ـ لم يستطع التمييز بين الواحدية المادية الحلولية الكمونية التي تسقط الثنائيات والمطلقات والمركز من جهة، والتوحيد (بما يحوي من تجاوز وثنائية) من جهة أخرى. ولعل هذا يعود، في حالتهما، إلى أن خلفيتهما الدينية الغربية جعلت نموذجهما التحليلي غير قادر على رصد هذا الفرق الدقيق والجوهري. فقد سيطرت رؤية حلولية كمونية على الفكر الديني المسيحي الغربي. وهذه الرؤية ذات أصل بروتستانتي، وجذور غنوصية، ولكنها هيمنت على الوجدان الديني المسيحي الغربي. وقد أدت هذه الرؤية إلى تأرجح حاد بين رؤية للإله الواحد باعتباره مفارقاً تماماً للعالم، إلى حد التعطيل، يتركه وشأنه مثل إله «سبينوزا»، فيصبح العالم كتلة موضوعية صماء بلا معنى ولا هدف (التمركز حول الموضوع)؛ ورؤية لإله حالّ تماماً لا ينفصل عن الذات الإنسانية (التمركز حول الذات). وفي كلتا الحالتين لا توجد علاقة بين الإله والعالم؛ فهو إما مفارق تماماً له، أو حالّ كامن فيه تماماً؛ أي إنها اثنينية أو ثنائية صلبة، وليست ثنائية تكاملية، وإن كان بإمكاننا القول بأن الأمر الأكثر شيوعاً الآن في الغرب هو فكرة الإله الحالّ والكامن في الطبيعة والإنسان. وهذا أمر متوقع تماماً؛ فالمسيحية الغربية تعيش في تربة علمانية كمونية. لهذا، اختفى الإله المفارق حتى حد التعطيل في القانون الطبيعي، ولم يبقَ منه سوى ذرات وترسبات كامنة في نفوس وقلوب بعض من لا يمكنهم قبول وحشية النظام العلماني الواحدي المادي. و«فيبر» و«برجر» يتحركان داخل هذا الإطار الحلولي الكموني، لذلك لم يتمكن أيٌّ منهما من أن يرصد تَصاعُد معدلات الحلولية والكمونية في اليهودية والمسيحية (منذ عصر النهضة). ونجد أن كلاً منهما، في دراسته لليهودية، قد أهمل المكون الحلولي القوي في العقيدة اليهودية، الذي يتبدّى بشكل واضح في صفحات العهد القديم، وفي أسفار موسى الخمسة بخاصة. وقد ركزا في تحليلهما على كتب الأنبياء التي تحتوي على عنصر

توحيدي قوي، ولكنها تشكل الاستثناء لا القاعدة في العهد القديم. ويبدو أن معرفة كل منهما بالتلمود ليست معرفة مباشرة، وإنما هي من أقوال الآخرين ومراجعاتهم، ولذا لم يلحظ أيٌّ منهما النزعة الحلولية القوية داخل التلمود، ولم يلحظا الفروق الجوهرية بين الرؤية التوحيدية كما ترد في كتب الأنبياء، والرؤية الحلولية الكمونية في التلمود. وأخيراً، لا توجد أية إشارة للقبَّالة في كتاباتهما، باستثناء إشارات عابرة تدل على أن صاحبيها لا يعرفان التراث القبَّالي بما فيه الكفاية، وربما يعرفان الكلمة فحسب.

ويتضح عدم إدراك «برجر» للمكون الحلولي في اليهودية في حديثه عن التصور اليهودي للإله باعتباره إلهاً مفارقاً للطبيعة وللإنسان. فاليهودية تركيب جيولوجي تراكمي، ولذلك يوجد داخلها التصور التوحيدي للإله، ولكن توجد إلى جواره تصورات أخرى تتناقض معه تماماً، وهي تصورات أكثر شيوعاً ومركزية منه. كما أنه، في حديثه عن الأعياد اليهودية، يقول إنها أعياد تحتفل بأحداث تاريخية، ولا تحتفل بقوى كونية. وقد بيَّنا في دراستنا للأعياد (انظر الباب المعنون: «الأعياد اليهودية» في المجلد الخامس من الموسوعة) أنها تحتوي على كل من العنصرين؛ فعيد الفصح هو عيد خروج الشعب من مصر (مناسبة تاريخية)، وهو عيد الربيع في آن معاً. أما فيما يتصل بترشيد الأخلاق، فقد قضت عليه الأخلاقيات المزدوجة التي اتسم بها أعضاء الجماعات اليهودية كجماعة وظيفية. ومن المعروف أن اليهودية (مع هيمنة القبَّالة) سيطر عليها الإيمان بالسحر والتعاويذ، وزادت شعائر الطهارة، وهو ما جعلها قريبة من العبادات الوثنية الحلولية القديمة التي يُفتَرض أن اليهودية التوحيدية قد تمردت عليها. وقد أشار «فيبر» إلى سقوط اليهودية في الحلولية، ولكنه قرر، بناءً على هذا، استبعاد اليهودية من نموذجه التفسيري، زاعماً أن التوحيد اليهودي قد استمر من خلال العقيدة المسيحية.

إلى جانب هذا، أهمل كل من «فيبر» و«برجر» رصد تَصاعُد معدلات الحلولية والكمونية في المسيحية الغربية ذاتها، وفي المجتمع الغربي كله؛ فلم يتحدثا عن الربوبية، والماسونية، وظهور القبَّالة المسيحية، وتغلغل الحلولية الكمونية في الفكر الديني المسيحي (وبخاصة في الفرق البروتستانتية).

ونحن نذهب إلى أن العلمانية هي شكل من أشكال الكمونية المادية،

وأن ما حدث في الحضارة الغربية، والمسيحية الغربية، هو تزايد معدلات الحلولية الكمونية تدريجياً إلى أن وصل الكمون إلى منتهاه (وأصبح الإله كامناً تماماً في الطبيعة والتاريخ)، فظهرت المنظومة العلمانية. وبهذا المعنى، وُلدت العلمانية من رحم كل من: اليهودية والمسيحية، بعد تراجُع التوحيد والتجاوز، ومع تزايُد الحلول والكمون.

والمتتالية التي نقترحها أبسط من متتالية «برجر» و«فيبر»، كما أن لها قيمة تفسيرية أعلى؛ فعلى سبيل المثال، يمكن فهم الإصلاح الديني (وهو أول حلقات عملية العلمنة في الغرب)، وانتشار الصوفية الحلولية في صفوف البروتستانت، في ضوء هذه المتتالية؛ وهي تبيِّن علاقة الفكر الإنساني (الهيوماني)، مثلاً، بالفكر البروتستانتي بأنهما نوعان من أنواع الفكر الحلولي الكموني الواحدي؛ فقد حقق الفكر الإنساني الهيوماني الواحدية من خلال استبعاد الإله، وحقق الفكر البروتستانتي الواحدية نفسها، إما من خلال حلول الإله في الإنسان والطبيعة، أو من خلال مفارقته لهما حتى حد التعطيل. يعني هذا أن واحدية الفكر الهيوماني تعبير عن حلولية كمونية مادية، بينما واحدية الفكر البروتستانتي تعبير عن حلولية كمونية روحية. ويشكل «سبينوزا» نقطة تحوُّل مهمة؛ إذ عبَّر عن توازي هذين الضربين من الحلولية الكمونية في عبارته «الإله أي الطبيعة». ومن تحت عباءته خرجت المنظومات العلمانية الفلسفية الغربية. فيأتي «هيجل»، وهو صاحب نظام حلولي كموني واحدي شامل يتسم بتعددية ظاهرة، وواحدية صلبة كامنة، تتحد في نهايته الروح بالطبيعة، والفكر بالمادة، والكل بالجزء، والمقدَّس بالزمني. ثم يأتي نيتشه، وهو فيلسوف حلولي كموني آخر، ليشكل القمة (أو الهوة) الثانية في الفلسفة العلمانية؛ فهو يلغي الثنائية الظاهرة تماماً، ويصل بالنسق إلى الواحدية الكاملة، فيعلن أنه لا يوجد فكر أو روح أو اسم لإله، وإنما مادة محض، وهي مادة سائلة لا قانون لها سوى قانون الغاب، ولا إرادة لها سوى إرادة القوة، ولا يوجد سوى أجزاء؛ فيموت «الإله»، وتسقط فكرة الكل ذاتها.

الإشكاليات الأساسية للحلولية الكمونية الواحدية

يمكننا أن نوجز الإشكاليات الأساسية للحلولية الكمونية الواحدية في عدة نقاط أساسية:

١ ـ إشكالية التسمية: نزعم أن وحدة الوجود الروحية هي ذاتها وحدة الوجود المادية، وأن الفارق الوحيد بينهما هو الفرق في تسمية ذلك المبدأ الواحد الكامن في المادة، الدافع لها، فهو «الإله» في وحدة الوجود الروحية، وهو «المادة» في وحدة الوجود المادية. (انظر: «إشكالية التسمية»).

٢ ـ الاستجابة العقلية والاستجابة العاطفية: ولا يوجد فرق بين الاستجابة العاطفية والاستجابة العقلية لوحدة الوجود، فـ«سبينوزا» أدرك وحدة الوجود المادية، وأسس نسقاً فلسفياً عقلياً بارداً، أما «روسو» فقد أسس نسقاً فلسفياً عاطفياً ساخناً، لكن هذا لا يغير من واحدية النسق، فالاختلاف اختلاف في نوعية الاستجابة، وليس في شكل النسق. (انظر: «الاستجابة العقلية والاستجابة العاطفية لوحدة الوجود»).

٣ ـ وحدة الوجود السكونية ووحدة الوجود الحركية: لا يوجد فرق بين النظم الحلولية الكمونية الواحدية السكونية، والنظم الواحدية الحركية؛ فنظام «سبينوزا» نظام سكوني باعتبار أن المبدأ الواحد (الكامل) كامن في كل الأشياء، ويمنحها الوحدة والتماسك؛ أما في فلسفة «يعقوب بوهمه» (Jacob Boehme)[٤] أو «لايبنتز» أو «هيجل»، فإن المبدأ الواحد الكامل مفارق تماماً للعالم حتى حد التعطيل، أما المبدأ الكامن فهو غير مكتمل، ويصل إلى كماله في آخر الزمان. (انظر: «وحدة الوجود السكونية [الإله/ الطبيعة]، ووحدة الوجود الحركية [الإله/الصيرورة]»).

٤ ـ إنكار الكون وتأليهه: تأرجح المنظومات الحلولية المادية بين قطبين متعارضين ظاهرياً: إنكار الكون تماماً (فلا موجود إلا هو، أي «الإله»)، أو تأليهه (لا موجود إلا هي، أي «الطبيعة»). فإنكار الكون هو جزء من وحدة الوجود الروحية، وتأليهه هو تعبير عن وحدة الوجود المادية. (انظر: «إنكار الكون وتأليهه»).

٥ ـ التمركز حول الذات، والتمركز حول الموضوع: حينما يكون

(٤) ولد عام ١٥٧٥، وتوفي عام ١٦٢٤م، متصوف ألماني تبنّى نسقاً قبالياً غنوصياً. [المراجع].

موضع الكمون هو عقل الإنسان أو الإنسان ذاته، فإن هذا هو التركيز حول الذات، وتهميش الطبيعة (وتأليه الإنسان)؛ وحينما يكون موضع الكمون هو الطبيعة (وما هو متجاوز للإنسان)، فهذا هو التمركز حول الموضوع (تأليه الطبيعة). (انظر: «الثنائية الصلبة بين التمركز حول الذات، والتمركز حول الموضوع»).

٦ ـ **التحول من الصلابة إلى السيولة**: حينما يكون هناك مركز ما في النظام الكموني الحلولي (سواء كان كامناً في الإنسان، أو كان كامناً في الطبيعة)، فإن هذه هي مرحلة الصلابة التي تأخذ شكل ثنائية صلبة (الإنسان في مقابل الطبيعة، والذات في مقابل الموضوع). ولكن، حينما يختفي المركز تماماً، فإن هذه هي مرحلة السيولة (حيث لا ذات ولا موضوع). (انظر: «السيولة الشاملة وغياب المركز»).

٧ ـ **وحدة الوجود الجزئية ووحدة الوجود الكونية**: عادةً ما يكون نطاق وحدة الوجود مقصوراً على شعب بعينه، وأرض بعينها، أو شخص بعينه، وهذه هي وحدة الوجود الجزئية. ولكن أحياناً ينسع نطاق وحدة الوجود ليشمل الكون بأكمله، والجنس البشري بأسره؛ وهذه هي وحدة الوجود الكونية. (انظر: «وحدة الوجود الجزئية ووحدة الوجود الكونية»).

وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية

وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية: إشكالية التسمية

نزعم أن وحدة الوجود الروحية هي ذاتها وحدة الوجود المادية، وأن الفارق الوحيد بينهما هو الفرق في تسمية ذلك المبدأ الواحد الكامن في المادة، الدافع لها؛ فهو «الإله» في وحدة الوجود الروحية، وهو «المادة» في وحدة الوجود المادية. ولتوضيح وجهة نظرنا سنبدأ بتعريف التوحيد على أنه الإيمان بوجود مركز مفارق للكون، متجاوز له. أما الحلولية الكمونية فهي خلاف ذلك؛ فهي النقطة النماذجية النهائية حين يحل «الإله» في الكون فيفقد تجاوزه وتنزهه، ويصبح مركز العالم كامناً فيه. فوحدة الوجود هي الإيمان بأن ثمة مركزاً للكون كامناً فيه، وأن ثمة مبدأ واحداً يسري عليه؛ وهو القوة الدافعة له، الكامنة فيه، التي تتخلل ثناياه وتضبط وجوده وتوحده. وهو جوهر واحد لا يتجزأ، يضم الإله والطبيعة والإنسان. وهو قوة واحدة صارمة حتمية مطّردة لا تعرف أي غائية إنسانية أو أخلاقية أو إلهية.

هذه القوة السارية في المادة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد، يخضع الكون بأسره لها. وهي قوة قد تصل المخلوقاتُ إلى كمالها من خلالها، والإنسان هو قمة هذا الكمال، ومن ثَم يتجسّد فيه المبدأ الواحد؛ فيصبح هو مركز الكون (التمركز حول الذات، وتأليه الإنسان). ولكن المبدأ الواحد قوة لامتعينة، لا تعرف أي تمايز فردي، ولا أي غائيات إنسانية، لذلك فقد يتجسد المبدأ الواحد في أي عنصر من عناصر الطبيعة المادية غير الإنسانية، ويصبح هو مركز الكون (التمركز حول الموضوع وتأليه الكون).

ولنا أن نلاحظ أن ثمة سمات أساسية مشتركة بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية؛ فثمة واحدية صارمة، وثمة جوهر واحد، ومبدأ واحد، هو مركز الكون، وإليه تُردّ كل الظواهر، وهو كامن فيها، وقد فقد هذا المبدأ تجاوزه، فأصبح مجرد قوة تسري في الكون وقوة دافعة له.

ويمكن تلخيص كل هذا في المبادئ الأربعة الآتية: المركز كامن في المادة - حركة المادة تنبع من داخلها - ثمة قوانين حتمية مطّردة - لا تعرف أية غائية؛ وهذه هي صفات الفلسفة المادية الأربع، كما ذكرها الدكتور فؤاد زكريا[1]. ويكمن الفرق بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية في سمة خامسة للفلسفة المادية يذكرها الدكتور فؤاد زكريا أيضاً، وهي: القضاء على التعبيرات الغائية. وفي تصورنا أن هذه السمة سمة عرضية غير جوهرية، وتنصرف إلى الشكل والخطاب دون الجوهر والبنية. فوحدة الوجود الروحية تستمر في استخدام التعبيرات الغيبية، والخطاب الديني بعد الحلول الكامل؛ فـ«الإله» في الكون والطبيعة والإنسان، وتسمَّى القوة الدافعة «الإله»، ولكنه هنا ليس سوى اسم بغير مسمّى متجاوِز، وهو دالٌّ لا يشير إلى مدلول متجاوز أيضاً. لذلك، فنحن نطلق على هذه الظاهرة مصطلح «شحوب الإله»؛ ذلك أن أتباع وحدة الوجود الروحية يرون «الإله» في كل شيء؛ وبهذا يفقد معالمه وسماته، ويصبح أي شيء. وحينما يقول غلاة المتصوفة إن الشجرة هي «الإله»، أو يشير أحدهم إلى أنه هو نفسه «إله»، فإنهم يرون أن الطبيعة والإنسان مكونان من المادة نفسها، أو الجوهر، التي يتكون منها «الإله»، ومن ثم لا يوجد سوى مادة واحدة، أو جوهر واحد، في الكون، يسميه هؤلاء «الإله» (إنكار الكون).

أما أصحاب وحدة الوجود المادية، فإنهم يدركون أن «الإله» الذي أصبح قوة دافعة للمادة، كامنة فيها، «إله» أصبح بالفعل كل شيء، ففقد تجاوزه، والتحم بالمادة، فسقط في قبضة الصيرورة، ومات (بالتعبير النيتشوي). ولهذا فإن وحدة الوجود المادية هي مرحلة «موت الإله» والحلولية من دون إله». لذلك لا داعي لاستخدام أي تعبيرات غيبية، ومن

(1) انظر: فؤاد زكريا، **آفاق الفلسفة** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨). [المراجع].

ثَم فهم يسمون هذه القوة باسمها «قانون الحركة»، أو «الطبيعة/المادة»، أو أي تسمية أخرى (الحتمية التاريخية ـ روح العصر. . . إلخ)، ويصبح الكون هو النقطة المرجعية الوحيدة (تأليه الكون). ولذلك، بينما يتحدث دعاة وحدة الوجود الروحية عن عالم مفعم كله بالقداسة، ويقولون إن الطبيعة ما هي إلا «الإله»، فإن دعاة وحدة الوجود المادية يتحدثون عن عالم يمور بالحركة، خاضع لقوانين الطبيعة، ويقولون ما «الإله» إلا الطبيعة. وهكذا، ورغم ارتباط وحدة الوجود الروحية بالتصوف والزهد والإعراض عن الدنيا (إنكار الكون)، ورغم ارتباط وحدة الوجود المادية (العلمانية) بالإقبال عليها (تأليه الكون)؛ إلا أن ثمة تشابهاً كاملاً بين الواحدة والأخرى، لأن رؤية الكون الكامنة وراء هذه هي ذاتها رؤية الكون الكامنة وراء تلك.

وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية: تعريف

تأخذ وحدة الوجود شكلين: وحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود المادية (العلمانية):

١ ـ **وحدة الوجود الروحية**: وهي الشكل الأول من وحدة الوجود (ونسميها أيضاً «الحلولية الكمونية الواحدية الروحية»). والمبدأ الواحد هو «الإله» الكامن في الطبيعة والإنسان لا يتجاوزهما. وفي هذا الإطار، يصبح «الإله» (المطلق ـ الموجود المطلق ـ العقل المطلق ـ الفكرة المطلقة) هو الموجود الحق الأوحد «ولا موجود إلا هو». أما عالم المادة (الطبيعة والإنسان)، فليس له وجود حقيقي دائم، ولا جوهر متميز، فهو مجرد مظهر من مظاهر الذات الإلهية المطلقة، وليس له وجود في ذاته، لأنه صادر عن الإله بالتجلي. وكل التطورات والتحولات، في عالم الطبيعة والتاريخ، إن هي إلا تجليات جزئية للفكرة المطلقة (إنكار الكون).

وإذا كان هو الدال الأوحد في وحدة الوجود الروحية، فلا غرو أن نجد أن المفردات المستخدمة للتعبير عنه مفردات صوفية دينية، بل وغنائية؛ فيتواتر اسمه ـ «الإله» ـ بأشكال مختلفة، ويشير إلى ظواهر متنوعة، ولكنه، في واقع الأمر، لا يتجاوز العالم الذي يحل فيه، فهو موجود بالاسم وحسب.

وفي الحقيقة، فإن نظريات وحدة الوجود في المجتمعات التقليدية الدينية، وفي المجتمعات الوثنية القديمة، عادة ما تأخذ هذا الشكل، ونظريات الخلق الفيضية، ونظريات الفناء والاتحاد الصوفية، كلها تعبير عن وحدة الوجود الروحية.

ويلاحظ أن العقائد الآسيوية، في معظمها، حلولية روحية بدرجات تتفاوت من حيث التطرف. وهي تشبه ـ في كثير من الوجوه ـ الوثنيات الحلولية القديمة. فهناك عبادة الشنتو الحلولية، وهي رؤية تذهب إلى أن الأسرة المالكة اليابانية سليلة الآلهة، تحل في أرض اليابان وحدها. والهندوكية هي أيضاً عبادة حلولية واحدية تردّ كل شيء (الإنسان والطبيعة) إلى «الإله». ويعتقد الهندوس أن «براهمان» هو الحقيقة الكلية، ونَفَس العالم، وأن جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة. وهناك منظومات فلسفية كثيرة، دينية أو إلحادية، غربية أو شرقية، حلولية روحية في بنيتها. فالرواقيون يقولون إن «الإله» والعالم موجود واحد، والعالم لا ينفصل عنه. وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة يقولون إن «الإله» واحد، وإن العالم يفيض عنه كفيض النور عن الشمس، وإن للموجودات مراتب مختلفة، إلا أنها لا تؤلف مع الإله إلا موجوداً واحداً. (انظر: «الحلولية الكمونية الواحدية في الفكر الفلسفي الهليني (الرواقية ـ الأبيقورية ـ الأفلاطونية المحدثة)»).

والتراث القبالي اليهودي هو شكل من أشكال الحلولية الكمونية الواحدية، أو وحدة الوجود الروحية، التي يمثلها في التراث الإسلامي عدد من المفكرين والفلاسفة؛ من أهمهم الفارابي، وابن سينا، وأخيراً ابن رشد. وقد ذهب كل هؤلاء إلى وجود قانون (ضابط للوجود) واحد لا يتجزأ، ويتخلل ثنايا الوجود كله. ويصل هذا التيار إلى قمته الفلسفية في فكر ابن رشد، الذي عبّر ـ على حد قول الدكتور الطيب تيزيني[٢] ـ عن تلاشي التمايز بين الإله والعالم، كما تحدث عن قدم المادة وخلودها، وابتكر رؤية

---

(٢) انظر: طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط ٥ مع مقدمة (دمشق: دار دمشق، [د. ت.]). المقدمة كتبت في ١٩٨١ ـ راجع الفصل المخصص لابن رشد تحت عنوان: «ابن رشد قمة الفكر المادي العقلاني الوسيط: تلاشي الثنائية بين العالم والإله» (ص٣٥٥ إلى ٣٨٨). [المراجع].

قائمة على وحدة الوجود المادية، مع أنه استخدم المصطلح الديني التقليدي (اسم الإله). أما في التراث الصوفي، فإننا نجد الحلاج والبسطامي والسهروردي، وكل الباطنية، يعبّرون عن الحلولية المتطرفة، ووحدة الوجود الروحية (من أقوالهم: «أنا الحق» ـ «سبحاني ما أعظم شأني» ـ «ما في الحياة إلا الله»). وقمة هذا التيار هو ابن عربي[٣]، الذي يذهب إلى أن الموجودات كلها تجليات للإله، وأن وجوده هو عين وجود العالم، حين يقول: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها»، وهي عبارة تنفي وجود أية مسافة بين الخالق والمخلوق، وبين الإنسان والطبيعة؛ ومن ثَم تنفي أية ثنائية أو مرجعية متجاوزة، وتصل إلى درجة متطرفة من المرجعية الكامنة والواحدية الكونية، والتي أكدها ابن عربي في عبارات أخرى مثل: «الوجود كله واحد» ـ «ما ثمة إلا الإله» ـ «ما في الوجود إلا الإله»، ودعمها بإنكاره الخلق من عدم. ويذهب بعض الدارسين إلى التمييز بين وحدة الوجود ووحدة الشهود؛ فوحدة الوجود هي الإيمان بوجود جوهر واحد ووحدة وجودية بين الأشياء، أما في سياق وحدة الشهود فإن الوحدة ليست وجودية وإنما شهودية، فهي مجرد شعور بممارسة المتصوف في حالة الفناء، وهي حالة عقلية. وينفي بعض الدارسين أن ابن عربي من المؤمنين بوحدة الوجود، ويرون أنه من المؤمنين بوحدة الشهود. ويُظن أن سبينوزا، مؤصّل الحلولية الكمونية، ووحدة الوجود المادية، والعلمانية الحديثة، قد تأثر به.

وقد هاجم الفقهاء من أهل السنة والشيعة دعاة وحدة الوجود؛ لأنهم ينفون عن الله صفة التعالي والتجاوز، ولأنهم يعتبرونه والطبيعة والإنسان كائناً واحداً، أو جوهراً واحداً. ولعل موقف الإمام الغزالي[٤] تعبير متبلور عن الموقف الإسلامي من قضية وحدة الوجود؛ يقول الإمام: «إذا كان الذوق يكشف حقائق يعجز العقل عن إدراكها، فإنه ينبغي دائماً الرجوع إلى

---

(٣) انظر محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م). [المراجع].

(٤) هنا أجدني أخالف المؤلف، وأقول إن الموقف الأكثر نضجاً، وتبلوراً، وحسماً في قضية التوحيد، هو موقف شيخ الإسلام ابن تيمية الذي فضح بشكل فلسفي شرعي لا ينازَع كل ترهات التصوف الفلسفي، بما في ذلك مواقف الغزالي نفسه في **مشكاة الأنوار**، و**المضنون به على غير أهله**، انظر مثلاً: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج ١، ص٢٣٠. والكتاب للتمثيل فحسب. [المراجع].

العقل لقبول هذه الحقائق أو رفضها». وقد بيّن الإمام الغزالي (كما يقول الدكتور طلعت غنام في كتابه حول التصوف) أن الوصول يعني القرب والأنس، واختار لفظ «القرب» لحال العرفان اليقيني. ومن ثَم، كان الغزالي بعيداً عن الاتصال كما عند الفارابي، أو الاتحاد في المدرسة البسطامية، أو الحلولية في المدرسة الحلاجية. ويشرح الغزالي فكره بقوله إن الله في ذاته خلق آدم على صورته: «إن آدم أنموذج، ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة لما هو أنموذج له، فالروح الإنساني يحاكي الله في ذاته وصفاته وأفعاله، فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم. والجسم الإنساني عالم صغير في مقابله العالم الكبير، فهل يعني هذا الحلول أو الوحدة؟». كما يؤكد أن معنى الحلول هو «انطباق جوهر على جوهر، أو جسم على جسم، أو عنصر على عنصر في جوهر، وهذا يستحيل عقلاً نسبته إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف، مهما بلغت هذه النفس من الصفاء والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق. ثم إذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها بإرادة خالقها، فكيف يُتصور عقلاً أن تكون هي هو؟ وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس، وعندئذٍ يصبح العالم كله آلهة؟ فمن المحال، إذاً، أن يحل الله في النفوس، أو ينطبع فيها انطباع الخمر في اللبن (أو الخمر في الماء الزلال)، فإن ذلك من صفات الأجسام». ويعود الغزالي فيبيّن أن الاتحاد يمكن قبول معناه تجاوزاً، كما هو عند الشعراء، وإلا فهو خروج وانحراف وخطأ كل الخطأ. ويقال إنه لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء. ولكن ليس من المقبول، ولا من المعقول، أن الله: «سيجعلني مثل نفسه، أي أصير أنا هو؛ لأن معناه أني حادث، والله يجعلني قديماً، ولست خالق السماوات والأرضين، والله يجعلني خالق السماوات والأرضين، ومن صدق بمثل هذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم عمّا لا يعلم، ومن لم يفرّق بين ما أحاله العقل، وبين ما لا يناله العقل، فهو أخس من أن يخاطب، فلْيُترك وجهله».

إن الوحدة لدى الغزالي هي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم المبدع، وهي الكمال المطلق لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال الذي يعم كل ما صنع، إنه يرى الوجود بعينين: عين

تراه في أعلى مقاماته وهي مملكة الوجود المنفرد أو الوجود الحق الذي ليس وراءه وجود ولا فوقه كمال، وعين تراه في مملكة التعدد الذي يشمل الموجودات كلها في تعلقها بالوجود الحق.

٢ ـ **وحدة الوجود المادية أو الطبيعية**: وهي الشكل الثاني لوحدة الوجود (ونسميها أيضاً «الحلولية الكمونية الواحدية المادية»). والمبدأ الواحد بالنسبة إليها هو القوة الدافعة نفسها للمادة الكامنة فيها، وتُرَد إليه كل الظواهر، ولكنه يسمى هنا «قانون الحركة، أو الطبيعة/المادة». فهي الحق الأوحد و«لا موجود إلا هي». والإله ليس له وجود حقيقي ولا جوهر متميز، فهو مجموع الأشياء الموجودة في العالم (تأليه الكون). ومن ثَم، لا توجد أية مطلقات أو مرجعيات متجاوزة لعالم المادة. ويمكن القول إن وحدة الوجود الروحية تقوم بتطبيع «الإله»، أي يظل هناك «إله» ولكنه يكتسب سمات الطبيعة والإنسان؛ أما وحدة الوجود المادية فتؤلّه الطبيعة. ويمكن أن نرى العلاقة بين القبالة والحلولية الكمونية الروحية من ناحية، وفرويد والحلولية الكمونية المادية من ناحية أخرى، على هذا المنوال؛ فالقبالة قد جنّست «الإله»، أي جعلت العنصر الجنسي هو «الإله» على طريقة الحلوليات الوثنية القديمة وعبادة القضيب، وأما فرويد فقد ألّه الجنس.

وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية: منظور مقارن

يمكن القول إن وحدة الوجود الروحية هي ذاتها وحدة الوجود المادية، أي العلمانية، وإن الاختلاف بين نمطَي وحدة الوجود هو في التسمية أساساً؛ فالأنساق الحلولية الكمونية تتسم بأنها أنساق مغلقة لا تتخللها ثغرات أو مسافات أو أي شكل من أشكال الانقطاع، فهي امتداد كامل، ووحدة (آلية أو عضوية) مغلقة مصمتة، وانتصار كامل للواحدية التي تردّ الأشياء كافة، معرفياً وأخلاقياً، إلى مستوى واحد (إلى مبدأ واحد كامن في الأشياء يسمى «الإله» في وحدة الوجود الروحية، ويسمى «الطبيعة/المادية» أو «قانون الحركة» في وحدة الوجود المادية)، فكلاهما يرفض المرجعية المتجاوزة ويؤكد المرجعية الكامنة في العالم.

ويمكننا رصد نقاط التشابه التالية بين نمطي الحلولية الكمونية، أي وحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود المادية أو الطبيعية (العلمانية):

١ ـ المنظومة المعرفية الحلولية الكمونية الواحدية الروحية رؤية توحد بين مختلف مستويات الوجود، وتختزلها كلها إلى مستوى واحد، وتردها إلى مبدأ واحد، ولا تعرف سوى قانون واحد لتفسير كل شيء؛ إذ لا توجد مسافة تفصل بين الخالق والمخلوق، وبين الجسد والروح، وبين المطلق والنسبي، وبين الكل والجزء، وبين العام والخاص. والعلمانية (المنظومة المعرفية الحلولية الكمونية الواحدية المادية) لا تعرف هي أيضاً سوى قانون واحد، وسببية أحادية صلبة، ولا تقبل إلا الحقائق المادية المصمتة، سواء في عالم الإنسان، أو في عالم الطبيعة. وإذا كانت الحلولية الكمونية الواحدية الروحية لا تعرف سوى زمان واحد هو الزمان المقدس، فإن العلمانية أيضاً لا تعرف سوى زمان واحد هو الزمان البنيوي، ولا تعرف سوى قانون واحد هو القانون الطبيعي الذي يفسر كل شيء، وما يهم هنا هو واحدية القانون، رغم اختلاف المسميات.

٢ ـ تتسم الحلولية الكمونية الواحدية الروحية، والحلولية الكمونية الواحدية المادية (أي العلمانية) بعدم وجود أي مطلق، في أي منهما، متجاوز للمادة (الطبيعة والتاريخ). فالمطلق في الحلولية الكمونية الواحدية الروحية «إله» حلّ في العالم بأسره (أو في عنصر من عناصره)، ويصبح العالم روحاً خالصاً هو جوهره؛ ولهذا، يتساوى العالم و«الإله». أما في الحلولية الكمونية المادية، فإن المطلق هو «إله» حل في المادة ففقد سموه وجلاله وتعاليه ووجوده بصفته مثلاً أعلى، ومرجعية متجاوزة، ثم فقد اسمه؛ ولذلك، فإن الطبيعة والتاريخ يحتويان داخلهما على ما يلزم لتحريكهما وتفسيرهما ومعرفتهما.

٣ ـ يتأرجح المفهوم الحلولي الكموني «للإله» بين «إله» مفارق حتى حد التعطيل، و«إله» حالٌ حتى حد التجسد، وهذا يترجم نفسه إلى إنكار للكون وتأليه للإنسان، أو تأليه للكون وإنكار للإنسان. وهذا التأرجح يظهر في كل من وحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود المادية. (انظر: «إنكار الكون وتأليهه»).

٤ ـ يلاحظ في المنظومات الحلولية الكمونية الروحية أن «الإله» قد يختار فرداً أو شعباً ليحل فيه، ويتجسّد من خلاله، وينتج عن هذا ما يأتي:

أ ـ يتضخم هذا الفرد أو هذا الشعب ليصبح كائناً خرافياً متألِّهاً، مركزاً للكمون الإلهي والكون، وتجسداً لمبدأ الواحد، ويصبح مرجعية ذاته (التمركز حول الذات).

ب ـ حينما يتضخم هذا الإنسان، فإنه يفقد حدوده، ويذوب الجزء الإنساني في الكل الإلهي ويضيع فيه، فيفقد أيضاً تعينه الإنساني وخصوصيته وهويته (وتسود الحالة الجنينية الواحدية، ويسود التمركز حول الموضوع).

وما الحديث عن الفناء إلا وصف لنجاح المؤمن بوحدة الوجود الروحية في الخلاص من الهوية والذوبان في الكل، أي إن المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية الروحية تبدأ بتأكيد الإنسان وتأليهه عن طريق امتزاجه بـ«الإله»، وتنتهي بسحقه؛ ذلك أنه حينما يلتحم بالمادة، ويفقد مطلقيته وتجاوزه، يفقد الإنسان أيضاً مطلقيته ومقدرته على الاختيار والتجوز، ويتحول إلى كائن، ضمن الكائنات، خاضع لقانون الكون الواحدي الصارم (التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى ذوبانها وانتصار الموضوع).

ويمكننا ملاحظة النمط نفسه في العلمانية (وحدة الوجود المادية)، التي بدأت بأن جعلت الإنسان (الإنسان الغربي) مركز الكون القادر على معرفته، ومعرفة قوانينه؛ فكأن الإنسان هنا (التجسد الأعظم لقوانين الحركة) يتمتع بحرية وذاتية مطلقة؛ ثم جعلت بقية البشر جزءاً من الطبيعة المادية يحوسلهم هذا الإنسان الغربي، ويغزوهم ويسخّرهم. كما أننا نلاحظ ظهور نمطين أساسيين للإنسان في الحضارة العلمانية: الإنسان السوبرمان (فوق الإنسان)، وهو إنسان «نيتشه» المتألّه الذي يمارس إرادة القوة، ولا يخضع لأية معايير خارجة عنه، فهو مرجعية ذاته؛ والإنسان البيروقراطي، «السبمان» (دون الإنسان)، وهو الإنسان الضعيف، الاقتصادي والجسماني الرشيد الذي ينفّذ ما يأتيه من تعليمات دون تساؤل، والذي يتكيف مع قوانين الطبيعة/المادة اللاإنسانية باعتبارها المرجعية النهائية، ويخضع لها ولا يستطيع تجاوزها.

٥ ـ الإنسان المتضخم، المتأله في إطار وحدة الوجود الروحية، يحاول أن يتحكم في العالم والواقع من خلال السحر والتنجيم، ومن خلال معرفة اسم «الإله» الأعظم الذي هو جسد «الإله»، وهو ذاته، في المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية الروحية، «الإله»، واسمه هو أقصى تركيز للقوة الإلهية،

ومن يعرفه يمكنه التحكم في الدنيا بأسرها. أما في إطار وحدة الوجود المادية أو العلمانية، فإن اسم «الإله» يصبح هو قانون الحركة، ومن يعرف قانون الحركة هو الذي يتحكم في الطبيعة، ويسخرها تماماً لحسابه، (أما إعمارها أو التوازن معها، فهذه أمور ليست في منظومته).

٦ ـ يلاحظ أن المنظومة الأخلاقية الحلولية الكمونية الواحدية (الروحية أو المادية) يتساوى داخلها الخير والشر (باعتبار أن كل الأمور متساوية، وباعتبار أن الشر خلل وجهل، وأن القداسة أمر يتوارثه الناس)، ومن ثَم فإن الحلولية الكمونية الواحدية تسقط في نسبية كاملة قد تأخذ شكل ترخيصية داعرة في وحدة الوجود الروحية (إذ تسقط الحدود بالنسبة إلى من يكشف عنه الحجاب)، أو العكس، أي يكون ثمة إعراض كامل عن الدنيا وزُهد فيها. أما في حالة وحدة الوجود المادية، فهي إرادة القوة، والبقاء للأقوى، أو التكيف مع الأمر الواقع. وفي كلتا الحالتين، تكون ثمة نسبية أخلاقية كاملة ينتج عنها رفض لإصدار أية أحكام أخلاقية. ولعل من المشاكل الكبرى للفكر العلماني أنه لا يحتوي على نظرية للشر (فمصدر الشر هو إما البيئة أو الوراثة، ويمكن القضاء على الشر من خلال الوصول للصيغ الصحيحة للهندسة الوراثية، أو من خلال إصلاح المجتمع)، وهي مفاهيم تنفي المسؤولية الخلقية الفردية.

٧ ـ ومع هذا، تحتاج أية منظومة معرفية أو أخلاقية إلى ركيزة نهائية، هذه الركيزة النهائية في حالة وحدة الوجود الروحية هي «الإله» الحالّ في الطبيعة/والكامن في المادة. وهو في حالة وحدة الوجود المادية لا يختلف كثيراً عنه إلا في الاسم؛ فهو أيضاً مبدأ كامن في الطبيعة والمادة، يتجلّى في عناصر مختلفة، ويتغير بتغير الظروف؛ ونسميه «المطلق العلماني» (ويظهر تحت أسماء مختلفة مثل: قانون الحركة ـ قانون الصيرورة ـ الحتمية التاريخية). والمطلق العلماني لا يختلف عن المطلقات الدينية: وجوده ضروري شامل؛ فهو واجب الوجود، وهو يشكل الأساس لأي نسق مادي علماني، ولكن ما يميّزه عن المطلقات الدينية (في المنظومات التوحيدية) أنه كامن في المادة غير متجاوز لها، وهو مرجعية نهائية كامنة مادية.

٨ ـ وقد قسمنا الحلولية الكمونية الواحدية (الروحية والمادية) إلى

حلولية كمونية صلبة (مادية وروحية)، وحلولية كمونية سائلة (مادية وروحية). والحلولية الكمونية الصلبة تظهر حينما يتجلى المركز الكامن في المادة من خلال فرد بعينه، أو شعب بعينه، أو في الطبيعة/ المادة. أما الحلولية الكمونية السائلة فتظهر حينما يتجلى المركز في الكون بأسره، أو في الجنس البشري بأسره. والحلوليات الوثنية القديمة تكون عادةً من نمط الحلولية الصلبة: «إله» يحل في شعب مقدس، وأرض مقدسة، وينقسم العالم إلى الأنا المقدسة، في مقابل الأغيار الذين يقعون خارج نطاق القداسة، وما ينتج عن ذلك من اهتمام بشعائر الطهارة، وإحساس بالاختيار... إلخ. والنمط نفسه يوجد أيضاً داخل المنظومة العلمانية، فهناك حلولية صلبة تعبّر عن نفسها في الأيديولوجيات القومية العلمانية العضوية، وتصل إلى قمتها في النازية والصهيونية. كما أن التشكيل الإمبريالي الغربي يصدر عن رؤية معرفية إمبريالية، هي في جوهرها تعبير عن حلولية صلبة، والفكر العنصري الغربي هو فكر يستند إلى هذه الحلولية الصلبة المادية.

ويمكن القول إن الفكر الإنساني (الهيوماني) هو أيضاً تعبير عن الحلولية الصلبة التي تترجم نفسها إلى ثنائية الإنسان/ الطبيعة؛ إذ يصبح الإنسان موضع الحلول والكمون، وتجسيداً للمبدأ الواحد. ولكن ما يحدث في واقع الأمر أن الإنسان الغربي هو الذي يصبح موضع الحلول والكمون، في مقابل بقية البشر والطبيعة. لذلك، فقد ارتبط الفكر الإنساني (الهيوماني) بالمرحلة الإمبريالية في الحضارة الغربية، وإن كان هذا الارتباط في تصورنا ارتباطاً تزامنياً عرضياً.

ويمكن القول إن الحلولية الكمونية الصلبة المادية ظلت سائدة في الحضارة الغربية حتى نهاية القرن التاسع عشر، أما الحلولية الكمونية الشاملة السائلة فلم تتحقق في العالم القديم إلا في لحظات نادرة، وتظهر في الحركات الثورية الشعبية ذات الطابع الشيوعي الإباحي الترخيصي الداعر؛ حيث تسقط الحدود تماماً، وتسود الملكية العامة للأرض والنساء (الرحم الطبيعي، والرحم الإنساني). أما في العصر الحديث، فقد بدأت الحلولية السائلة تؤكد نفسها منذ ظهور نيتشه. ونحن نعتقد أنه، منذ ستينيات القرن العشرين، مع حركة الحب المرسل، وتصاعد معدلات الاستهلاكية، والنسبية الأخلاقية والمعرفية، بدأ ظهور الإنسان الجسدي، وبدأت تسود الحلولية

الكمونية السائلة المادية التي تترجم نفسها، بالدرجة الأولى، إلى هجوم على المركز، أيّ مركز، وإلى فكر ما بعد الحداثة.

٩ ـ تستخدم كلٌّ من الحلولية الكمونية الواحدية الروحية، والحلولية الكمونية الواحدية المادية بعض المفردات الأساسية (الجسد ـ الجنس ـ الرحم ـ ثدي الأم ـ الأرض) لوصف العالم وإدراكه. (انظر: «مفردات الحلولية الكمونية»، وانظر أيضاً القسم المعنون: «بعض مفردات العلمانية واستعارتها»).

لكل ما تقدم، نحن نذهب إلى أن ثمة علاقة عميقة بين الحلولية الكمونية الواحدية الروحية، والحلولية الكمونية الواحدية المادية (أي العلمانية)، وأن تزايد انتشار الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية الروحية، في مجتمع ما، هو أحد مؤشرات تزايد معدلات العلمنة، أو تزايد القابلية للعلمانية.

القداسة بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية

«القداسة» لغةً هي الطهر والبركة. ويتغيَّر المعنى بتغيُّر مجال تطبيقه:

١ ـ حينما تشير الكلمة إلى الإله، فإنها تعني الكمال الإلهي، والتنزُّه عن الموجودات؛ ولهذا يُقال: «تَقدَّس الله» بمعنى «تنزَّه»، و«قدَّس فلان الله» بمعنى «عظَّمه وكبَّره ونزَّهه عما لا يليق بالألوهية». وجاء في التنزيل «ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك». فالقداسة، إذاً، تعني الانفصال عن عالم الطبيعة والمادة، وهو معنى أساسي للكلمة داخل المنظومة التوحيدية.

٢ ـ حينما تطبق الكلمة على البشر يكون معناها الطهارة، وحلول النعمة أو البركة. كما يمكن أن يكون معناها الطهر الذي يصل إليه الإنسان باتباع تعاليم الإله، وبفعل الخير وتحاشي الشر. والمعنى الكامن هنا أن الإنسان يتطهر من أدران المادة مثلما يتنزه عن الطبيعة. وعلى هذا يُقال: «قدّس الإله فلاناً» بمعنى «طهَّره وبارك عليه»، و«قدَّس الإله تقديساً» بمعنى «طهَّر نفسه له».

من الواضح، إذاً، أن تعريفات القداسة التي وردت في معاجم اللغة العربية تدور أساساً في إطار المنظومة التوحيدية. وقد وردت السمات الآتية في معاجم علم الاجتماع باعتبارها السمات الأساسية للمقدَّس:

١ ـ فهو غير خاضع للتقييم النقدي الذي يقتصر على ما هو زمني.

٢ ـ ويكون دائماً موضع احترام ممزوج بالخشية.

٣ ـ لا يمكن انتهاكه أو الخروج عليه.

٤ ـ عادةً ما تستلزم الموجودات المقدَّسة أن يقوم الإنسان حيالها بطقوس (دينية)، وخصوصاً عند التجائه إليها، أو معاملته لها، أو اقترابه منها، أو اتصاله بها، مادياً أو معنوياً، بأية صورة من الصور.

٥ ـ جميع المجتمعات الإنسانية تستند إلى عقائد تعرف ما هو مقدَّس (مطلق) وغير خاضع للتقييم (من وجهة نظرها)، وما هو مدنَّس (ونسبي). وتستند إلى هذه الثنائية؛ ثنائية الحلال والحرام.

٦ ـ والشيء المقدَّس (في المنظومات المبنية على التجاوز) ليس مقدَّساً في ذاته، وإنما نظراً لارتباطه بمصدر القداسة، وإشارتها إليه، ولهذا فإن ما قد يكون مقدَّساً في مجتمع، قد يكون مدنَّساً في مجتمع آخر.

٧ ـ والأشياء المقدَّسة يمكن أن تكون الآلهة والأرواح والملائكة، ولكن في المنظومات الحلولية يمكنها أن تكون الكائناتِ الخارقة للطبيعة، أو حتى ينبوع ماء، أو شجرةً، أو حجراً، أو قطعة نسيج، أو فصيلة حيوانية؛ بل قد تكون الألفاظ والعبارات والصيغ الكلامية والأنغام الترتيلية أشياء مقدَّسة؛ ويمكن أيضاً أن تكون مفاهيمُ مجردةٌ مثل: الأمة ـ القبيلة ـ أرض الوطن مقدسةً كذلك.

والشيء المقدَّس تتحدد قداسته بسبب صلته بمصدر القداسة، وتتحدد درجة قداسته بمدى قُربه أو بُعده عن هذا المصدر.

من كل ما تقدَّم، لا بد من أن نشير إلى مفهومين مختلفين للقداسة؛ أحدهما داخل إطار المرجعية المتجاوزة (المنظومة التوحيدية)، والآخر داخل إطار المرجعية الكامنة (المنظومة الحلولية). فالمصدر الأوحد للقداسة في الإطار التوحيدي هو الله العلي القدير، والقداسة التي تفيض منه ليست أمراً مادياً متجسداً يفيض على الأشياء فيتخلل ثناياها، وإنما هو أمر غير منظور، وغير مفهوم، تماماً مثل سماته. فحينما نقول «عمت بركة الله» فإننا نعني: «فاضت رحمته». وإذا كان الله مصدر القداسة الأوحد، فإن جوهر قداسته

يعني انفصاله عن الموجودات، وتنزُّهه عنها. لهذا، حينما توجد أشياء مقدَّسة في المنظومات التوحيدية فإنها تكون مقدَّسة بمعنى مجازيّ غير حرفي أو أيقوني، وتظل قداستها مرتبطة تماماً بكونها تشير إلى الإله العلي ولا تجسده. ويلخّص عمر بن الخطاب (ﷺ) علاقته بالحجر الأسود (وعلاقة المسلم بالمقدَّسات) حينما قبَّل الحجر الأسود قائلاً: «إني لأعلم أنك حجر لا تضرّ ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله (ﷺ) يقبِّلك ما قبَّلتك». فالحجر لا يعي، ولهذا فإن عمر (ﷺ) لم يقبِّله لأنه مقدَّس في حد ذاته، أو بسبب خاصية كامنة فيه، ولكنه قبَّله لأنه رأى رسول الله (ﷺ) يفعل ذلك ففعل مثله، أي إنه قبَّله من قبيل الطاعة والاقتداء بالرسول (ﷺ).

من هنا، فإن الشيء المقدَّس في إطار المرجعية المتجاوزة (المنظومة التوحيدية) هو دالٌّ يشير إلى المدلول المتجاوز، مع الاحتفاظ بمسافة بين الدالّ والمدلول، وهي مسافة لا يمكن تجاوزها بأية حال. ولكن الإنسان قد تفيض عليه القداسة بشكل جزئي، وتنقص المسافة بينه وبين الخالق إن هو حوَّلها إلى مجال للتفاعل معه. ويمكن إنجاز هذا إن حاول الإنسان الوصول إلى الصفاء والكمال الأخلاقيين باتباع تعاليم الله التي أرسلها في رسالته، ومن خلال الاستقامة والخلاص من الأدران والشوائب غير الأخلاقية والنزعات والميول البهيمية الغريزية (التي تدفعه نحو عالم الطبيعة/ المادة، والواحدية المادية الكونية، بعيداً عن الله).

وفي هذا الإطار يمكن فهم التصوف التوحيدي: فعن طريق المجاهدات النفسية، والتجارب الصوفية والزهدية، وما إليها من الممارسات، تتطهر النفس البشرية من أدرانها، وترقى في معارج قدسية، بالمعنى المجازي. وذلك تقرُّبٌ من الخالق، لا يسد المسافات، أو يصفي الثنائيات، وإنما يحوّلها إلى مجال للتفاعل. ومن ثم لا يمكن أن يلتصق المتصوف بالإله، أو يفنى فيه، أو يتوحد معه. فالإنسان هنا ليس دالاً بلا مدلول، وليس دالاً يبحث عن مدلول، وإنما هو دال محدد له مدلول إنساني محدد لا يستطيع اختزاله، أو التخلي عنه، أو تجاوزه، وإنما يمكنه تحقيق إمكاناته الربانية الكامنة فيه عن طريق التواصل مع ربه، والتقرب منه، دون إلغاء المسافة (الحيز الإنساني) التي تفصل بين الخالق والمخلوق. والشعائر علامة على الطريق الذي لا نهاية له، وليست صيغة سحرية على المؤمن تملّك ناصيتها.

وإذا حاول الإنسان أن يؤديها، بحذر شديد، ودقة بالغة، فهذا من قبيل الطاعة والرغبة في الانتماء إلى الجماعة، والتقرب من الله، تماماً كما فعل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حينما قبَّل الحجر الأسود.

وعادةً ما يحاط الشيء المقدَّس بمجموعة من المحرمات الطقسية بحيث لا يقترب الموجود العادي من النظام المقدَّس إلا إذا قام بطقوس تمهيدية وتطهرية تؤهله للاتصال به. وداخل الإطار التوحيدي، يُعَد هذا تعبيراً عن الخشوع للمدلول المتجاوز، والمصدر الأوحد للقداسة، وعن احترام الإنسان للخالق، وإدراكه لقداسته، بمعنى تجاوزه وتنزُّهه، وعن إدراكه لوجود الحدود الفاصلة بين الخالق والمخلوق. لذلك، فإن على الإنسان أن يقوم بشعائر الطهارة هذه (لا يمسه إلا المطهرون). ومع هذا، لا يصبح الشيء المقدَّس مصدر القداسة، أو مكمنها، أو تجسيداً لها؛ إذ يظل جزءاً من النظام الدلالي التوحيدي، ويظل مصدر القداسة الأوحد هو الله.

ومصدر القداسة في إطار المرجعية الكامنة (المنظومة الحلولية الواحدية) هو «الإله» أيضاً، ولكنه «إله» حالٌّ في مخلوقاته، كامن فيها، لا يتواصل مع مخلوقاته إلا من خلال تجسُّد، وتنتقل القداسة من خلال حلوله فيها؛ فرداً، أو جماعة، أو الكون بأسره. لذلك، تأخذ القداسة شكل مادة سائلة، أو شحنة كهربية متنقلة، أو موجات ضوئية تنتقل من «الإله» إلى الموجودات (التراب أو الطعام أو الشراب أو النبات أو الإنسان). والموجودات التي تنتقل إليها القداسة تصبح قداستها كامنة فيها؛ ومن ثم، فإن الحجر الأسود يصبح (هو نفسه) بالنسبة إلى أصحاب الاتجاهات الحلولية مقدّساً (تماماً مثل قبور الأولياء، ومثل الأرض في المنظومة القومية العلمانية)، فتعني ملامسته انتقال القداسة منه إلى من يلامسه، أي إن العملية هنا هي عملية التصاق مادية، وملامسة جسدية، وليست عملية طاعة وتهذيب للنفس، وتجاوز لعالم المادة. فالشيء المقدَّس في هذا النظام هو دال يلتصق بالمدلول الأوحد (الإله). والإنسان أيضاً دال يزداد في الاقتراب من مصدر القداسة حتى يلتصق بـ«الإله» تماماً، ويتوحد به. ويتم هذا من خلال إشراق مباشر، أو من خلال اتباع صيغ طقوسية تُنفَّذ بشكل صارم، أو من خلال تعاويذ ولعنات وبركات معينة تُقرأ بدقة بالغة، وكأنها معادلة رياضية، إن وضعنا الأرقام في موضعها وصلنا للنتيجة الصحيحة. ويمكن أن تنتقل القداسة من خلال الوراثة

(لا من خلال القيام بأفعال خيِّرة). وبهذا، فهي مسألة تكاد تكون بيولوجية عضوية، بل تصبح كذلك حرفياً في كثير من الأحيان (الشعب المختار موضع الحلول)، ومن ثم لا علاقة لها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفعل الخير، وتحاشي الشر.

والإنسان في المنظومة الحلولية الواحدية ليس دالاً يشير إلى مدلول الإنساني، وإنما هو دال بلا مدلول، يحاول أن يتجسد من خلال مدلول متجاوز؛ عن طريق الالتصاق بمصدر القداسة، وعن طريق التوحد به. وإذا كانت الشعائر في المنظومة التوحيدية تعبيراً عن طاعة الله، فهي في المنظومة الحلولية وسيلة التوحد معه، والالتصاق به، وهي في آخر الأمر تعبير عن رغبة الإنسان في أن تكون إرادته من إرادة الخالق حتى يمكنه التحكم في الكون - ومن هنا ارتباط القداسة في المنظومة الحلولية الواحدية بالسحر. وترتبط القداسة في هذه الحالة بالقوة التأثيرية الشاذة التي تتجاوز المقدرات الإنسانية العادية، ويحاول الإنسان أن يظفر بأكبر قسط من المنفعة من خلال قوته السحرية، وخصوصاً في الأمور التي يرى نفسه عاجزاً عن بلوغها بجهده الخاص: الانتصار في الحرب - التنبؤ والاستخارة[٥] - القوة الشافية - الخصوبة الإنجابية - الخصوبة الإنتاجية... إلخ.

وكما أسلفنا، يحاط الشيء المقدَّس بمجموعة من المحرمات الطقسية؛ ولذلك، لا بد من القيام بطقوس تطهرية. ولأن القداسة تأخذ شكل مادة في المنظومة الحلولية الواحدية، فإن الشيء المقدَّس الذي يحوي القداسة داخله لا بد من أن يُعزَل تماماً عن العالم غير المقدَّس حوله (وإلا، فإن شحنة القداسة الموجبة قد تضيع وتحيَّد بسبب شحنة الدناسة السالبة). ويبالغ الشعب المقدَّس في شعائر الطهارة، وفي عزل نفسه عن الآخر، للسبب نفسه. فالشيء المقدَّس والشعب المقدَّس يصبحان بذلك تجسداً لمصدر القداسة، وتجلياً له، وليس إشارة إليه. ولعل الفرق بين القرآن الذي يقرؤه المؤمن والحجاب الذي يصنعه الكاهن، هو فرق بين الخشوع لله والإيمان بقدرته من جهة، والرغبة في الالتصاق به والتحكم فيه من جهة أخرى.

---

(٥) إذا كان الأمر يعني الاستخارة الشرعية فالأمر لا علاقة له بالسحر أبداً، وإنما هي تتم بطريقة شرعية معروفة ليطمئن قلب المؤمن وهو مُقدِم على فعل ما.

وقد ترتبط القداسة بصفات وسمات ليست مقدَّسة بالمعنى المحدود للكلمة، ولكنها تحتوي على بعض السمات التي يتسم بها المقدَّس. لذلك، فإن الشيء أو الشخص الذي يتسم بهذه الصفات قد يُعدُّ مقدَّساً. فالطبيب يكتسب شيئاً من القداسة بسبب أن مهمته لها بعض الخصائص التي لا توجد إلا في الأشياء المقدَّسة (في تصوُّر بعض الناس)؛ فهو يأخذ أعشاباً ويخلطها، فتتحول من مجرد مادة طبيعية إلى دواء (سحري) قادر على الشفاء. والحدّاد يأخذ الحديد (هذه المادة الصلبة)، ويضعها على النار (هذه المادة المهيبة غير الصلبة)، فيلين الحديد. وفي كلتا الحالتين، فإن عملية التحويل غير مفهومة لدى الإنسان في بعض المجتمعات. وحتى بعد فهمها، تظل عملية مذهلة ذات أبعاد رمزية، تتجاوز العملية المادية المباشرة (وعلى سبيل المثال، فإننا نعلم سر قوس قزح، إلا أننا لا نملك إلا الإحساس بمهابته حينما يظهر). بل إن الصانع نفسه، وهو يقوم بالعملية، يشعر بمهابتها، لذلك تجده يقوم بتلاوة تعويذات معيَّنة، ويقوم ببعض الشعائر، وكأنه يقترب من شيء مقدَّس. وقد أخبرني أحد المهندسين المعماريين أن البنائين الذين يستخدمون الحجر لا يبدؤون عملهم إلا عند الفجر بعد أداء الصلاة، وذلك حتى تحل البركة[٦].

وفي المجتمعات التقليدية ظهرت أحاسيس الخوف من التاجر والمرابي لهذا السبب، فهما يحركان البضائع ورأس المال فيحدث التحول (الربح الوافر) دون إضافة أي شيء. ومن ثم، ارتبطت هذه المهن بالقداسة (بالمعنى الحلولي الواحدي) ثم بالسحر (ومن هنا إحساس أعضاء الجماعة الوظيفية بقداستهم وبمقدراتهم السحرية وبأهميتهم في المجتمعات التي وُظِّفوا فيها). والبغاءُ المقدَّس في المجتمعات الوثنية البدائية مَثَلٌ جيدٌ على القداسة الحلولية المادية؛ فالبغي المقدَّسة، من خلال ممارسة الجنس مع العابدين، كانت توصِّلهم إلى الآلهة، ويصبح مهبل البغي المكان الذي يلتقي فيه المقدَّس بالمدنَّس فيكتسب الإنسان القداسة.

---

(٦) طبعاً القضية هنا ينبغي أن نفهمها في إطار التوكل، والاستعانة بالله، والاستمداد من قوته؛ ذلك أن كل أمر ذي بال لا يبدأ بالبسملة، مثلاً، فهو أبتر، ولا علاقة له بتهيب المادة لقداستها... على الأقل في التصور التوحيدي السليم.

ويختلف نطاق الحلول والكمون، ومن ثم نطاق القداسة، فيمكن أن يزداد تركز القداسة بتزايد درجة الحلول وكمون المركز. وقد تتركز القداسة في أحد عناصر الكمون دون غيره، وتظهر الثنائية الصلبة. ويمكن أن يتركز المركز في الإنسان، وهذا، أيضاً، يتخذ شكلين: حلول في فرد، وحلول في جماعة. ففي حالة الحلولية الفردية، فإن الولي أو الزعيم يصبح هو وحده موضع القداسة أو الوسيط الأوحد بين مصدر القداسة في الكون والعالم المادي، وهو صاحب العرفان (والغنوص)، كلامه من كلام «الإله»، وسلوكه إلهي، فهو تجسُّد كامل له في الأرض. وفي نطاق وحدة الوجود الروحية، نجد أن الماشيح هو موضع الحلول، أما في نطاق وحدة الوجود المادية فهو الزعيم المُلهم صاحب العرفان، كلامه من كلام «الإله»، وسلوكه إلهي، فهو تجسُّد «للإله» في الأرض. ويتسع نطاق الحلول، ويتركز الحلول «الإلهي» في شعب فيصبح هو المركز وموضع القداسة؛ فهو الأنا المقدَّسة (الإمبريالية التي تُحَوسل بقية البشر والطبيعة)، وهو تجسُّد «الإله» في الأرض؛ ولذلك فهو شعب مقدَّس، وأرضه مقدَّسة، وتاريخه مقدَّس (أما بقية العالم فتنسحب منه القداسة تماماً). وفي إطار وحدة الوجود الروحية، تأخذ الحلوليات الوثنية هذا الشكل. واليهودية قبل عصر الأنبياء كانت تتبع النمط نفسه. أما في إطار وحدة الوجود المادية، فالقوميات العلمانية (التي تقدس الشعب) هي تعبير عن هذا النمط. ويمكن أن تتركز القداسة في الطبيعة/المادة فتصبح هي المركز المقدَّس الذي على الإنسان أن يذعن له. ويظهر هذا في وحدة الوجود الروحية على هيئة العبادة الحلولية للطبيعة، وتأليهها وتقديس الأرض. ولا يختلف الأمر كثيراً في وحدة الوجود المادية؛ فالقوميات العلمانية التي تقدس الأرض وحدود الدولة، والدولة نفسها، هي تعبير عن هذا الشكل من أشكال الحلول. كما أن الحركات البيئية الجديدة التي تقدس «أمّنا الطبيعة» هي تعبير عن ذلك النمط أيضاً.

ثم يتسع نطاق القداسة ليشمل الكون بأسره فيحل الإله في الكون (الطبيعة، الإنسان)، ويكمن فيه، أي في كل الظواهر الطبيعية والإنسانية وبالدرجة نفسها؛ أي إن كل المخلوقات (الإنسانية والطبيعية) تصبح ممتلئة بالقداسة وبالدرجة نفسها، ويتجسد المركز من خلالها وبالدرجة نفسها. ولذلك، يصبح كل شيء مقدَّساً ويتساوى في الدرجة مع الأشياء الأخرى

(بمعنى التسوية لا المساواة). وتصبح كل الأمور متساوية أفقية، لا تراتب فيها، ولا هرمية؛ يتساوى المطلق والنسبي، والمقدَّس والمدنَّس، والروحي والمادي، والمركزي والهامشي، والإنساني والطبيعي؛ أي إن كل الأمور تصبح نسبية مباحة لا قداسة لها، وهذه هي حالة السيولة الشاملة، وحالة ما بعد الحداثة، والحلولية من دون إله.

ونحن نرى أن البحث عن المقدَّس شيء أساسي بالنسبة إلى الإنسان؛ إذ يبدو أنه لا يمكنه أن يواجه عالماً من الصيرورة الكاملة، والحياد الكامل، لا مركز له، ولا معنى، ولا أسرار فيه. لذلك تجده دائم البحث عن مركز ومعنى، ويحاول دائماً أن يستعيد القداسة لعالمه. وهذا يعود إلى أنه ليس مجرد إنسان طبيعي، أي مجموعة من العناصر البيولوجية، وإنما يوجد داخله ما يميِّزه عن الطبيعة/المادة. والعلمانية في تصوُّرنا هي محاولة نزع القداسة عن العالم. وما بعد الحداثة تحاول أن تلغي كل الثنائيات، ومنها ثنائية المقدَّس والمدنَّس، حتى يصبح العالم عالماً من الصيرورة الكاملة، لا هو مقدَّس، ولا هو مدنَّس، ولا هو ثابت، ولا هو متغير، ولا هو أزلي، ولا هو زمني.

وحدة الوجود السكونية (الإله/الطبيعة)، ووحدة الوجود الحركية (الإله/الصيرورة)

لحظة وحدة الوجود هي لحظة نهاية واتحاد وامتزاج، ومن ثَم فهي لحظة يختفي فيها الجدل والتدافع والتناقض، وينتهي التاريخ، ويسود السكون والواحدية. وهذا يشكل مشكلة بالنسبة إلى من يستخدم نماذج حلولية كمونية لتفسير الواقع؛ إذ إن العالم يتسم بالحركة والتنوع والتناقض والكثرة. من هنا ظهرت وحدة الوجود الحركية التي تركز على المرحلة التي تسبق لحظة وحدة الوجود وتؤدي إليها، أي تركز على العمليات المختلفة التي تؤدي إلى وحدة الوجود (الروحية أو المادية) في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير.

وقد تم التعبير عن الرؤيتين: السكونية والحركية، بمفهومين مختلفين لـ«إله»؛ إنه في الرؤية السكونية هو الطبيعة أو الكون والمبدأ الواحد الكامن وراء المادة (وكله يسمى «الإله») في حالة اكتمال وسكون، ويمكن أن نسميه

«الإله/الطبيعة». وهو وحده الجوهر الحقيقي. والتنوع والكثرة والحركة، كلها أمور غير حقيقية، أو جزئية؛ إذ يجب أن يخترق الإنسان كل الحُجُب والحواجز والأسطح ليصل إلى الواحد الكامل الثابت. وأهم تعبير عن هذا هو فلسفة «اسبينوزا»، وكل فلسفات وحدة الوجود التقليدية، مادية كانت أم روحية، مثل الهندوكية والتصوف الحلولي الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي.

ولكن، في إطار وحدة الوجود الحركية (الجدلية)، يأخذ «الإله» شكلاً مختلفاً تماماً، وهو ما يمكن أن نطلق عليه اصطلاح «الإله/الصيرورة». والمبدأ الواحد هنا يسمى أيضاً «الإله»، وهو «إله» مكتمل، ولكنه يأخذ شكل «الإله» الخفي الذي لا علاقة له بالعالم، وهذا «الإله» في وجهه الآخر في حالة صيرورة وعدم اكتمال، ويتحقق اكتماله من خلال عملية جدلية، ومن خلال صراع الأضداد؛ وهي عملية تتم داخل التاريخ، وتنتهي بنهايته. وأهم تعبير عن فكرة الإله/الصيرورة هو فلسفة هيجل. ومع هذا يمكن القول إن فكرة «الإله/الصيرورة» تضرب بجذورها في فكر «جيوردانو برونو» (Giordano Bruno)[٧]، و«يعقوب بوهمه». والرؤية القبالية «للإله» تميل إلى رؤيته باعتباره «الإله/الصيرورة»، أو «الإله» الذي لم يكتمل، وسيصل إلى كماله من خلال التاريخ والإنسان في عملية الإصلاح (تيقون).

وحدة الوجود الجزئية ووحدة الوجود الكونية

وحدة الوجود الجزئية تنجم عن تجسد المبدأ الواحد في شعب أو أرض أو شخص بعينه. وفي هذه الحالة فإن موضع الحلول هذا يصبح هو مركز القداسة، ويستبعد بقية الموجودات (ومن هنا تتولد الثنائية الصلبة). أما وحدة الوجود الكونية فتظهر حينما يتسع نطاق وحدة الوجود ويحل المبدأ الواحد في كل الموجودات (وتظهر الحلولية السائلة الشاملة).

والحلولية الصلبة تتأرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع، والعلمانية الشاملة، هي وحدة الوجود المادية، أو هي الحلولية

---

(٧) ولد عام ١٥٤٨، وتوفي عام ١٦٠٠، وهو فيلسوف ولاهوتي إيطالي، اتُّهم بالهرطقة وحكمت عليه المحكمة بالإحراق حياً.

الكمونية المادية. فهي تذهب إلى أن ثمة مبدأ واحداً هو القوة الدافعة للمادة، والسارية في الأجسام الكامنة فيها، وهي تتخلل ثناياها، وتضبط وجودها. قوة لا تتجزأ، ولا يتجاوزها شيء، ولا يعلو عليها أحد. وهي النظام الكلي للأشياء، والمرجعية النهائية المادية للعالم (الإنسان والطبيعة). وهي نظام ليس فوق الطبيعة فحسب، ولكنه فوق الإنسان أيضاً. وهذا المبدأ الواحد يشغل المكانة نفسها التي يشغلها «الإله» في المنظومات الحلولية الكمونية الروحية، فهو «إله» كامن في كل من الإنسان والطبيعة، لا يتمتع بأي تجاوز أو تنزه عنهما (رغم احتفاظه باسمه).

فالمبدأ الواحد الكامن في المادة، سواء في وحدة الوجود المادية أو في وحدة الوجود الروحية، يعبر عن نفسه من خلال عنصر مادي واحد يصبح هو المركز؛ فتظهر ثنائية المركز في مقابل الأطراف (ولهذا، نسمي هذه المرحلة «الثنائية الصلبة»). وينجم عن هذا ثنائية العام في مقابل التفاصيل الخاصة، والكل في مقابل الأجزاء، والذات في مقابل الموضوع (ولكن يمكن أن يعبر المبدأ الواحد عن نفسه في كل عناصر النموذج، فتتساوى، ويختفي المركز، وهذه هي مرحلة السيولة الشاملة التي تختفي فيها الثنائيات، والتأرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع).

والثنائية الصلبة قديمة قدم النظم الحلولية الكمونية. وثمة إشكالية كامنة فيها، وهي أن المبدأ المادي الواحد يمكن أن يكون كامناً إما في عقل الإنسان، أو في الطبيعة/ المادة. فإن كان كامناً في الإنسان، فإنه يصبح هو المركز (تأليه الإنسان)؛ وإذا كان المبدأ الواحد كامناً في الطبيعة/ المادة، (وكل التنويعات عليها من المطلقات والمرجعيات العلمانية الأخرى)، فإنها تصبح هي المركز (تأليه الطبيعة). والإشكالية تضرب بجذورها منذ القدم؛ فقد اكتشف الفكر اليوناني أن الإنسان كائن متميز، وأن عقله له مقدرات غير عادية، وأنه قد وصل إلى كماله من خلال النظام الطبيعي، فتربع على قمته، وأصبح مركزاً له، متجاوزاً له. ولكن الفكر الفلسفي اليوناني اكتشف أيضاً الطبيعة وانتظامها واطّرادها وعدم اكتراثها بالإنسان؛ بل إنه أكد أن الطبيعة هي أصل الإنسان، فجعل منها، هي أيضاً، المركز. ولكن، لا يمكن أن يكون هناك مركزان أو مرجعيتان داخل النموذج نفسه؛ لذلك ينشب صراع بين النموذجين. وهما نموذجان أساسيان متزامنان غير متعاقبين:

١ ـ نموذج التمركز حول الذات الإنسانية (مركز الإنسان وتأليهه): عرف المبدأ الواحد بأنه المبدأ الذي تصل الموجودات إلى كمالها الطبيعي من خلاله. والإنسان هو هذا الكائن الكامل؛ فهو عنصر واعٍ في الطبيعة، يتجسد المبدأ الواحد فيه. ويفترض هذا النموذج أسبقية الإنسان على الطبيعة/المادة. وحسب هذا النموذج، يتسم الإنسان بسمو عقله، وباستقلاله وحريته وهويته المحددة، وبمقدرته على تجاوز ذاته، وعلى تجاوز الواقع، وهو أيضاً قادر على فرض المعنى والتناسق والثبات والغائية الإنسانية على عالم الطبيعة/المادة المتحرك المتصارع، وعلى الوصول إلى الحقيقة. والإنسان حسب هذا النموذج مكتفٍ بذاته، فهو مرجعية ذاته، بل هو المرجعية النهائية للكون بأسره (مرجعية ذاتية). وتختفي كل المرجعيات الأخرى، وتختفي كل الحدود والقيود والسدود عليه؛ أي إن الإنسان في واقع الأمر يصبح أسمى الموجودات، بل ويشغل المكانة نفسها التي يشغلها «الإله» في المنظومة الواحدية الروحية، ويتربع على قمة الهرم الكوني. ولأنه لا توجد مرجعية متجاوزة للأنا المطلقة وللذات المطلقة، فإن الذات تسقط في الرؤية الإمبريالية؛ حيث تقف وراء الخير والشر، ويصبح صالحها هو المعيار الوحيد، ويصبح الآخر هو المباح والمستباح الذي يُوظَّف، ويُسخَّر، ويُحوسل، ويُصفَّى، ويُباد (إن لزم الأمر) لحساب الأنا.

ومع هذا، يمكن القول إن الإيمان بأسبقية الإنسان على الطبيعة داخل النظام الواحدي المادي يستند إلى أساس ضعيف واهٍ؛ ذلك أن الإنسان، شاء أم أبى، جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، ولا تفصله مسافة عنها، وهو يعيش حسب قوانينها كجزء لا يتجزأ منها؛ فهي مرجعيته النهائية. لهذا، تتآكل أسبقية الإنسان على الطبيعة، ويحل محلها أسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان (هذا، على أية حال، هو الافتراض المادي النهائي، وإلا لما أصبح النموذج مادياً)، ويرد الإنسان في كليته إليها، ويختفي كمقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، فيفقد مركزيته ومطلقيته وسموه ومرجعيته وتركيبيته، بل واستقلاليته، ومن ثم تنكر مقدرته على تجاوز ذاته، أو على تجاوز الطبيعة/المادة، وتصفى مركزية الإنسان لصالح مركزية الطبيعة/المادة (في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير)، وتسري على الإنسان قوانين الطبيعة المادية، ويحل نموذج التمركز حول الموضوع المطلق (الطبيعة/المادة) محل نموذج التمركز

حول الذات المطلقة. وهذا النمط هو ما نسميه «التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى ذوبانها في الموضوع مؤدياً إلى انتصار الموضوع».

٢ ـ **نموذج التمركز حول الطبيعة/ المادة أو التمركز حول الموضوع المطلق وانتصار الموضوع**: المبدأ الواحد قوة لامتعينة، لا تكترث بالتمايز الفردي، ولا تمنح الإنسان، أو أي كائن آخر، أية أهمية خاصة. ولهذا، يتجسد المركز المطلق من خلال عنصر واحد غير إنساني داخل النموذج، هو الطبيعة/ المادة (أو التنويعات المختلفة عليه: الحتمية التاريخية ـ الدولة المطلقة ـ علاقات الإنتاج ـ روح الشعب ـ العِرْق ـ روح العصر ـ التقدم ـ إرادة القوة... إلخ). وهذه هي المرحلة الطبيعية أو المادية، حيث يصبح عنصر غير إنساني هو المركز المكتفي بذاته والذي يتجاوز الإنسان وغائياته، ولا يتجاوزه شيء، فثمة أسبقية للطبيعة/ المادة على الإنسان. وهذا المركز هو المرجعية الكامنة النهائية للكون، وهو بديل «الإله» في منظومة وحدة الوجود الروحية، وهو يشغل قمة الهرم. ويستبعد هذا النموذج كل ما هو مركب ومتجاوز في كل الظواهر، وينكر مركزية الإنسان، ويدرس الظواهر (بما في ذلك ظاهرة الإنسان) حسب قوانينها المادية الكامنة فيها (قوانين الميكانيكا ـ قوانين النمو في الطبيعة ـ القوانين الرياضية)، وهي قوانين تسري على كل الظواهر؛ فيتساوى الإنسان والأشياء في كل الوجوه ويتم تسويتهم. تدور كل الكائنات (بما في ذلك الإنسان) حول المبدأ المادي الواحد وتتجه نحوه، وتلتحم به، وتذوب فيه؛ فتختفي كل المسافات والثغرات. ويتسم هذا النموذج من منظور الإنسان بأنه يؤدي إلى حتمية جبرية موضوعية لا إنسانية، تنفي الإنسان وتلغيه كوعي وككيان مستقل، وتفككه، وترده إلى الطبيعة/ المادة بحيث تسري عليه القوانين العامة الطبيعية/ المادية. والعالم المتمركز حول الموضوع (الطبيعة/ المادة) لا يقل صلابة عن العالم المتمركز حول الإنسان، وهو يحوي قدراً من المطلقية والغائية الثنائية، ولكنها أقل عمقاً من مُطلقية النموذج المتمركز حول الذات المطلقة وغائيته وثنائيته. فالنموذج المتمركز حول الموضوع يتغير فيه المركز من عنصر إلى آخر، ولذلك تتغير المطلقات والغائيات والمراكز وتتسم بقدر من السيولة.

ولنا أن نلاحظ أن مرجعية كلا النموذجين مرجعية غير متجاوزة (كامنة). فإذا كانت الذات هي المرجعية النهائية، فهي توجد في هذه الدنيا لا

بتجاوزها، ولما كان الموضوع هو المرجعية النهائية، فإنه هو هذه الدنيا.

ويقف هذا على الطرف النقيض من الأنساق الدينية التوحيدية التي تذهب إلى أن مركز الكون هو الإله المتجاوز للطبيعة المنزّه عنها، واستخلف الإنسان في الأرض، وكرّمه، ومنحه من المقدرات ما يتجاوز به ذاته، والطبيعة/المادة ذاتها، رغم أنه يعيش فيها، ومنحه مركزية في الكون نابعة من هذا الاستخلاف والتكريم؛ أي إن أسبقية الإنسان على الطبيعة في المنظومات التوحيدية أسبقية حقيقية نهائية لا يمكن محوها. وتوجد في هذا النسق ثنائية الإله والإنسان، وثنائية الإنسان والطبيعة، وهي ثنائية حقيقية ولكنها ليست بصلبة، بل هي فضفاضة؛ فالإله (مركز الكون) يرعى الإنسان ويكرّمه ويستخلفه، والإنسان من جانبه يتطلع إليه، ويؤمن بما يأتيه من وحي منه، ويسير في الطبيعة لا ليسخرها ويبددها وإنما ليعمرها وينتفع منها، فكل شيء خلقه الله لهدف وغاية.

ورغم تشابه النموذجين (المتمركز حول الإنسان، والمتمركز حول الطبيعة/المادة)، إلا أن بينهما، كما أسلفنا، صراعاً غير متكافئ، ويُلاحظ التفوق الدائم للنموذج الثاني (المتمركز حول الطبيعة/ المادة) على النموذج الأول (المتمركز حول الإنسان)، بسبب أن ركيزة النموذج الثاني مادية صلبة نهائية، أما النموذج الأول فركيزته النهائية هي الإنسان، وهي ركيزة ليست في مادية الطبيعة/المادة أو شيئيّتها أو صلابتها؛ أي إنه لا يوجد ندّية بين النموذجين. وما نراه في تاريخ المجتمعات العلمانية (المادية) هو تعاظم مستمر للنموذج الثاني، مع لحظات عابرة من التمرد يقوم بها النموذج الأول المتمركز حول الإنسان، ولكن تتم محاصرتها من خلال النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة. وهو صراع، رغم عدم ندّية الإنسان فيه مع الطبيعة/ المادة، لا يُحسم تماماً، وذلك لأن الإنسان يحوي داخله من عناصر التركيب والتمرد (القبس الإلهي ـ العنصر الرباني ـ الإله الخفي) ما لا يمكن ردّه إلى النظام الطبيعي.

ويمكن أن نرى الصراع بين النموذجين في صورة «بروميثيوس» وصورة «فرانكنشتاين»؛ فـ«بروميثيوس» الذي سرق النار من الآلهة هو رمز التمركز حول الذات، ورمز الانتصار على الموضوع. وبداية المنظومة العلمانية هي

بداية بروميثية تتعالى فيها ذات الإنسان (الغربي) على الكون. ولكن، مع نهاية القرن الثامن عشر، تبدأ الاستنارة المظلمة في الظهور، ويكتشف الإنسان الغربي خطورة العقل والتكنولوجيا، وهيمنة قوانين الحركة الحتمية عليه، فيظهر «فرانكنشتاين»، رمز الطبيعة/ المادة التي تتفوق على الإنسان. فـ«بروميثيوس» هو ذاته «فرانكنشتاين»؛ كلاهما يعبّر عن نمط متكرر داخل الثنائية الصلبة (ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن قصة **فرانكنشتاين**[٨] التي نشرتها ماري شيلي عام ١٨١٨ كان عنوانها الفرعي هو **بروميثيوس الحديث**). وفي موضع آخر أشرنا إلى وجود نمطين داخل المنظومات الحلولية الواحدية: إنكار الكوني (بالإنكليزية: أكوزميك = acosmic)، وتأليه الكوني (كوزميك = cosmic). ويمكن القول إن ثمة علاقة بين النمطين السابقين من ناحية، ونموذج التمركز حول الإنسان وحول الطبيعة/ المادة من ناحية أخرى؛ فإنكار الكوني هو تأكيد للذاتية الإنسانية موضع الحلول والكمون الإلهي، أما انتصار الكوني فهو تأكيد للموضوعية واختفاء الذات.

وتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، منذ عصر النهضة حتى أواخر القرن التاسع عشر، هو تاريخ تطور الثنائية الصلبة، والصراع بين الذات والموضوع. وأهم فلاسفة الثنائية الصلبة هم «سبينوزا» و«ديكارت» و«هيجل»، وتنتهي هذه المرحلة بظهور «شوبنهاور» و«نيتشه» ومرحلة الحلولية السائلة.

الحلولية السائلة

المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية المادية، رغم ماديتها، تفترض وجود كلٍّ ثابت (غير ساقط في الصيرورة)، متجاوز (للتفاصيل)، ذي معنى. وهذا الكل المادي هو أساس الكون ومركزه، وهو الذي يمنحه تماسكه وصلابته (ظلال الإله التي تركها بعد موته، على حد قول نيتشه). وثنائية الذات والموضوع والصراع بينهما بخصوص أيهما يسبق الآخر تتم في إطار الإيمان بهذا الكل المادي الذي يؤدي إلى وجود قدر من التراتب الهرمي. ورغم الصراع والثنائية الصلبة، كان ثمة إيمان عميق بأن المعرفة وإدراك

---

(٨) Frankenstein (ou Le modern Prométhée) (*Frankenstein or The Modern Prometheus*). رواية قوطية اعتُبرت مبشر ما بعد الخيال العلمي، وطُبعت في عام ١٨١٨ للإنكليزية ماري شيلي، زوجة الشاعر شيلي في ما بعد. [المراجع].

الكل هو نتاج عملية التفاعل والصراع بين الذات والموضوع، بغض النظر عن أسبقية الواحد على الآخر، وبأن هذا الأساس المعرفي يصلح لتأسيس أنساق أخلاقية جمالية. وهذا هو عصر الصلابة والعقلانية المادية والمادية القديمة.

ولكن، حينما تتعدد المراكز والمطلقات والمرجعيات، ويتراجع التجاوز والثبات، ويهتز الهدف والمعنى، وتصفى الثنائية الصلبة وكل الثنائيات، تصبح كل الأمور بالتدريج متساوية، وتتم تسويتها. لكن تساوي الأمور يعني أيضاً اختفاء مركزية الإنسان والطبيعة؛ فيعبر المركز عن نفسه من خلال كل عناصر الكون، إلى أن يختفي تماماً، ومن ثَم يتداخل الكل في الجزء، والهامشي في المركزي، والأعلى في الأدنى، وكل طرف في الطرف الآخر، وتذوب الذات والموضوع، وتستحيل المعرفة والأخلاق. ولا يمكن الحديث عن أي ترتيب هرمي أو تصاعدي للأشياء، أو التفضيل فيما بينها؛ فالإنسان مثل «الإله»، مثل القرد، مثل الفراشة، مثل الشجرة، مثل البرقة، مثل الصخور والنجوم؛ والخير مثل الحياد، مثل الالتزام، مثل الوعي والغيبوبة، والسقوط والنهوض، مثل الحزن والفرح، مثل الموت، مثل النوم، مثل الذوبان في العدم. هذا يعني انتفاء أية غائية إنسانية أو موضوعية؛ إذ الغائية تفترض وجود أولويات، وبدايات، ونهايات، ومحرمات، ومباحات، وحرمات، ومركز، وهامش، ويمكن تعريفها، والتوصل إليها من خلال منظومة قيمية ومعرفية تحوي داخلها مطلقاً متفرداً متجاوزاً لها، وتزود الإنسان بأساس للتمييز. عند هذه النقطة، نصل إلى مرحلة السيولة الشاملة، والتسوية الكاملة بين الإنسان والأشياء، وتختفي ظلال الإله تماماً (أو هكذا يظن الإنسان).

وثنائية الصلب في مقابل السائل تصلح كنموذج تحليلي له مقدرة تفسيرية وتصنيفية عالية لكل النُظم الفلسفية الحلولية الكمونية بشكل عام، ولتطور تاريخ الفلسفة الغربية (بل وتاريخ الحضارة الغربية) بشكل خاص:

الصلب	السائل
- عالم الفلاسفة الماديين (والمثاليين الواحديين) الذين يؤمنون بالكليات المادية المتجاوزة.	- عالم السفسطائيين وأنصار ما بعد الحداثة الذي لا توجد فيه أية كليات.

ـ عالم سبينوزا الآلي الصارم.	ـ عالم نيتشه السائل الذي لا مركز له.
ـ عالم هيجل العضوي المصمت الذي يعبّر عن العقل الكلي.	ـ عالم دريدا الذي محيت منه ظلال الإله.
ـ الصراع المستمر بين الرؤية المتمركزة حول الإنسان وتلك المتمركزة حول الطبيعة.	ـ الاستسلام الكامل للرؤية السائلة التي لا تتمركز حول شيء.
ـ الثنائية الصلبة (الواهية).	ـ محو الثنائيات.
ـ المطلقات المعرفية والأخلاقية (الإنسانية والمعادية للإنسان).	ـ النسبية الشاملة.
ـ الذات المطلقة المتمركزة حول نفسها المتماسكة.	ـ الذات تذوب فيما حولها.
ـ الموضوع المطلق المتماسك.	ـ العالم الموضوعي يتراجع ويتفكك ويسيل.
ـ الحقيقة والمعرفة التي يمكن التوصل إليها.	ـ لا يوجد حقيقة ولا معرفة.
ـ يمكن التواصل بين البشر بشكل أو بآخر.	ـ لا يمكن التواصل بين البشر.
ـ يمكن صياغة الواقع والتمرد عليه.	ـ لا يمكن صياغة الواقع ولا التمرد عليه
ـ حلم التحكم الكامل.	ـ إدراك عبث محاولة التحكم والاستسلام الكامل
ـ الأيديولوجية الحاكمة.	ـ ما بعد الأيديولوجيا.
ـ الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان.	ـ ما بعد الإنسان.
ـ التقدم التاريخي.	ـ ما بعد (نهاية) التاريخ.
ـ التراكم والمنفعة.	ـ الاستهلاك واللذة.
ـ الإمبريالية.	ـ السوق العالمي والإعلام العالمي والمؤسسات الدولية.
ـ الدولة المطلقة.	ـ النظام العالمي الجديد والشركات عابرة القارات.

ـ القمع والاستغلال باسم تفوق المركز.	ـ الإغواء والاستقلال في إطار غياب المركز.
ـ التفاوت بين الأجناس (عنصرية عصر التحديث والحداثة).	ـ التسوية بين الإنسان والأشياء (عنصرية ما بعد الحداثة).
ـ الإنسان الطبيعي الاقتصادي.	ـ الإنسان الطبيعي الجسماني.
ـ «بروميثيوس» و«فاوستوس» و«طرزان» و«فرانكنشتاين» و«سيزيف».	ـ «مادونا» و«مايكل جاكسون».
ـ الآلة أو النبات.	ـ الكمبيوتر أو الجذمور.

وقد بدأت الحلولية الكمونية الواحدية في الغرب بمرحلة صلبة (المادية الموغلة في القدم، والتي كانت تتسم بالصلابة، وبعدم وجود صراع بين الذات والموضوع، وإن كان هناك صراع بين المصطلحات الروحية والمادية). وفي عصر النهضة، عادت الحلولية الكمونية الواحدية للظهور في مرحلة صلبة ثانية ـ وكان ثمة تراجع للمصطلحات الروحية، وتصاعد للمصطلحات المادية. ونشب صراع حاد بين الذات والموضوع. ومع ظهور «شوبنهاور» و«نيتشه» تبدأ المرحلة الصلبة بالانتهاء، وتبدأ مرحلة السيولة بالظهور، إلى أن تبلورت في فكر ما بعد الحداثة.

ونحن نضع كلاً من الصلب والسائل (والمنغلق والمنفتح) في مقابل الفضفاض؛ وهو النموذج المتماسك الذي لا يتسم بالصلابة ولا بالسيولة، والذي يصل إلى قدر من المعرفة يكفي لتأسيس منظومات معرفية وأخلاقية، ولكنها ليست معرفة إنسانية مطلقة. وهو نموذج يقبل بكلٍّ من الشهادة (وعالم المحسوس)، والغيب (وعالم المجهول الذي لا يمكن معرفته، وإن كنا نرى تجلياته في الواقع).

الحلولية الكمونية الواحدية الصلبة والحلولية الكمونية الواحدية السائلة (منظور مقارن)

يمكننا التمييز بين نوعين أو شكلين من أشكال الحلولية الكمونية الواحدية: الحلولية الكمونية الصلبة، والحلولية الكمونية السائلة:

ـ في المراحل الأولى، يتجسد المركز من خلال عنصر بعينه من عناصر المنظومة (الإنسان أو الطبيعة/ المادة)، وهذا هو الشكل الصلب المتمركز

حول الذات أو الموضوع، والذي يدور في إطار المرجعية النهائية الكامنة.

ـ يتجسد المركز من خلال كل عناصر النسق، ومن ثم يختفي المركز تماماً، وتختفي كل المرجعيات؛ (وهذا هو الشكل السائل).

وكل شكل تظهر عنه منظومات معرفية وأخلاقية واجتماعية وسياسية سنتناولها كلاً على حدة:

أولاً: الحلولية الكمونية الصلبة

١ ـ مركز النموذج

داخل إطار المنظومة الحلولية الكمونية الصلبة، يتجسد المبدأ الواحد أو المركز إما في عنصر إنساني واحد (فرد بعينه، أو شعب بعينه) يصبح له مركزية في الكون، وأسبقية على كل من البشر والطبيعة/المادة؛ أو يتجسد في الطبيعة/المادة (أو أحد التنويعات عليها) فتصبح مركز الكون، ويصبح لها أسبقية على كل البشر. وتظهر ثنائية المركز والأطراف، وهي ثنائية صلبة لأن الواحد يستبعد الآخر.

أ ـ الحلولية الكمونية الصلبة المتمركزة حول الذات نوعان: روحية، ومادية. ففي إطار النمط الروحي، يمكن أن يتجسد «الإله» في شخص بعينه امتداداً له في الدنيا، وموضع حلوله وكمونه، ويصبح هو القطب، ومركز الدنيا؛ يتجاوز الخير والشر. وعادةً ما لا يفقد «الإله» تجاوزه إلا في علاقته بهذا الفرد. إن هذا الشخص في المسيحية هو المسيح ابن الإله الذي سيرسله كي يُصلب فيأتي بالخلاص للناس، أي إنه سيستوعب شيئاً من شر العالم. وبعد أن يحل اللاهوت في الناسوت، سيستمر الحلول باستمرار حياة المسيح. ولكن بعد أن يُصلب ويقوم، ينتهي الحلول أو التجسد الإلهي بقيامه. وفي اليهودية، يكون الماشيح هو موضع الحلول، وهو إنسان عجائبي يتجاوز مقولات الشر والخير، وهو أيضاً المعصوم والمكشوف عنه الحجاب. وفي الديانات الشعبية، يكون هذا الشخص ولياً من أولياء الله الذين يتبرك بهم العامة، وهو أحياناً الساحر صاحب الصيغ السحرية الذي يمكن أن يتحكم في البشر. وعلامة هذا النوع من الحلول والكمون هو المقدرة على الشفاعة، بل والمقدرة على التأثير في الذات الإلهية. وتعد القدرات السحرية من علامات الحلول والكمون في الفرد في العبادات الوثنية.

أما في إطار الحلولية الكمونية الصلبة المتمركزة حول الذات من النوع المادي، فإن مركز الحلول هو إنسان «نيتشه» الأعلى الذي يقف وراء الخير والشر، ولا يخضع لأخلاقيات المحبة والضعفاء، كما يأخذ شكل الزعيم الملهم أو «السوبرمن» الذي يجسد روح الشعب، ويعرف الإجابة عن كل الأسئلة. وهو، كذلك، الخبير المختص الذي يستطيع اتخاذ القرارات العلمية الرصينة ليصل بالتاريخ إلى نهايته، وهو العالم (المعصوم) القادر على التوصل إلى الحلول العلمية الحاسمة.

وقد يتجسد المبدأ الواحد في شعب معين، أو في جماعة من المؤمنين، ويتوحد معه بحيث، يصبح هذا الشعب شعباً مقدساً مختاراً، يتجسد المبدأ الواحد من خلاله؛ فيشغل مركزية خاصة في الكون؛ إذ هو شعب مختار داخل أرضه المقدسة المختارة (أرض العودة والموعد والمعاد في وحدة الوجود الروحية، وأرض الأجداد والأسلاف في المجال العضوي الحيوي في وحدة الوجود المادية)، داخل زمانه المقدس، وتاريخه المقدس (محط رعاية الإله؛ موضع حلوله وكمونه). ويرتبط بالأرض وبالتاريخ من خلال رباط عضوي لا تنفصم عراه؛ هو الروح الإلهي في وحدة الوجود الروحية، أما في وحدة الوجود المادية فهو رابطة عضوية أزلية؛ هي روح الشعب العضوي (الفولك)، أو روح المكان، أو غيره من المطلقات العلمانية.

ولتوضيح هذه المفاهيم، قد يكون من المفيد المقارنة بين بعض المفاهيم التي تعبر عن تجسد المركز في فرد، وتلك التي تعبر عن تجسد المركز في جماعة. وقد بينا أن الحلول والكمون في المسيحية الكاثوليكية هو حلول فردي مؤقت منتهٍ (بقيام المسيح)، فهو حلول فردي صلب. وعلى المستوى السطحي، يمكن أن نقرن المسيح بالماشيح. ولكن، على مستوى أعمق، يمكن القول إن الماشيح فرد ولكنه بطل قومي، سيعود ليقود شعباً إلى أرض الميعاد، ويضرب أعداء هذا الشعب، أي إنه تعبير عن حلوله وكمونه في الجماعة، فهو ليس مرسلاً للعالمين. وفي الحسيدية، يتم الحلول والكمون في «التساديك»، فهو حلول وكمون شخصي، لكن قداسته تورَّث (مع هذا) لأبنائه، وهو ما يخرج بها من نطاق الحلول والكمون الفردي. كما أن التساديك هو الموصل للنعمة الإلهية لشعبه. وفي حالة الماشيح والتساديك، فإن الحلول والكمون يتم في شخص واحد بعينه، إلا أنه ليس

حلولاً وكموناً منتهياً، كما أنه يظل محصوراً في نطاق الشعب المقدس.

بل ويلاحظ أنه، داخل العقيدة نفسها، يمكن أن يتم تحول شكل الحلول من الحلول الفردي إلى الحلول الجماعي. فالبروتستانتية أسقطت الكنيسة باعتبارها المؤسسة الوسيطة بين النعمة الإلهية والبشر، وظل الحلول والكمون محصوراً في البابا. أما البروتستانتية فقد جعلت جماعة المؤمنين بأسرها موضع الحلول والكمون، مما يعود بنا إلى الصيغة اليهودية الحلولية الكمونية الجماعية. ومن هنا، يجري الاهتمام بالعهد القديم، وبالتفسير الحرفي لتاريخ اليهود المقدس. وقد نبت الفكر القومي في تربة الرؤية الحلولية الكمونية العضوية البروتستانتية الجماعية.

ثم نأتي أخيراً إلى مَثَل فريد وطريف في العصر الحديث يبيّن لنا كيف تحوّل المفهوم من إطار الحلول والكمون الفردي الصلب، إلى إطار الحلول والكمون الثنائي الصلب. وحادثة الصلب المسيحية مثلٌ جيد على الحلول والكمون الفردي، ولكن اللاهوت اليهودي في العصر الحديث أخذ حادثة الصلب وطبقها على اليهود بشكل جماعي، فأصبحت «الهولوكوست» هي الصلب الجماعي للشعب اليهودي، وأصبحت تعبيراً أساسياً عن لاهوت موت «الإله».

ب ـ الحلولية الكمونية الصلبة المتمركزة حول الموضوع هي أيضاً نوعان: روحية، ومادية. ففي الصياغة الروحية يمكن أن يتجسد المركز (الإله) في الأرض المقدسة، وتصبح هي (لا الشعب) مركز التقديس؛ أما في إطار الحلولية الكمونية الصلبة المادية المتمركزة حول الموضوع، فإن المركز يصبح هو الأمة، أو الدولة القومية، أو روح الشعب، أو أرض الوطن، أو غير ذلك من المطلقات العلمانية التي تعد تنويعاً على مفهوم الطبيعة/ المادة.

وثمة علاقة بين الثنائية الصلبة الروحية، والاثنينية (أو الثنوية)، فالمنظومة الثنائية الصلبة يمكن أن تنحل إلى قطبين متساويين متعارضين: إله الخير، وإله الشر. وبعض الوثنيات الحلولية القديمة (خصوصاً في بلاد فارس) مثلٌ جيد على ذلك. واليهودية (خصوصاً في أسفار موسى الخمسة) تتحول إلى اثنينية، بل ويلاحظ الاتجاه نفسه بين متطرفي البروتستانت وغلاة

الشيعة. أما في حالة الثنائية الصلبة المادية، فإن الرؤية الإمبريالية العنصرية المتطرفة (مثل النازية، والصهيونية، ومتطرفي البيورتان من المستوطنين الأمريكيين الأوائل) هي شكل من أشكال الاثنينية. وتعبّر الحلولية الثنائية الصلبة عن نفسها من خلال منظومات معرفية وسياسية وتاريخية ودلالية.

٢ ـ المنظومة السياسية والثقافية ومفهوم التاريخ

تعبّر الحلولية الكمونية الواحدية الصلبة عن نفسها أحسن تعبير في النظام السياسي والثقافي، فيأخذ المجتمع شكل ترتيب هرمي، على قمته الحادة تتركز أعلى درجات الحلول والكمون (الفرعون في النظام الوثني المصري ـ الشاه في النظام الفارسي ـ الإمبراطور في النظام الياباني ـ الكاهن/ الملك في العبادة اليسرائيلية المقدسة). أما في وحدة الوجود المادية، فهو الزعيم أو «الفوهرر» أو الخبير المختص. ويتبع الكاهن/ الملك طبقة الكهنة في المنظومة الحلولية الكمونية الروحية (أما في المنظومة الحلولية الكمونية المادية فهم أعضاء اللجنة المركزية أو المستشارون)، ويخف الحلول والكمون تدريجياً إلى أن نصل إلى قاعدة الهرم الذي يضم عادةً الشعب المقدّس المرتبط بالأرض المقدسة، أو الشعب العضوي الذي يرتبط بأرض الأجداد في المنظومة الحلولية الكمونية المادية. وخارج قاعدة الهرم، يقع بقية الشعوب، ورقعة المباح. فالثنائية الصلبة هي ثنائية الشعب المقدس، موضع الحلول والكمون، ضد كل الأغيار الذين لا حلول ولا كمون فيهم. أما في المنظومة التوحيدية، فإن المجتمع يأخذ شكل هرم قمته غير منظورة؛ إذ يوجد على قمته المركز غير المنظور؛ إله العالمين.

والعالم المادي في المنظومة الحلولية الكمونية «الشعب وأرضه» متماثلان ومترابطان، بل إن الواحد ليس إلا استمراراً للآخر. والنظام السياسي والثقافي والاجتماعي لهذا الشعب وتاريخه، شأنه شأن النظام الطبيعي، ما هو إلا انعكاس أو تجلٍّ للنظام الإلهي، أي إن الدنيا كلها تُردّ إلى مبدأ واحد، هو «الإله» القومي مصدر القداسة، ولهذا يكون الشعب وأرضه ومؤسساته القومية كلها مفعمة بالقداسة الإلهية. لذلك، كانت كل الإجراءات السياسية في المجتمعات الوثنية القديمة شعائر دينية في جوهرها؛ من تتويج الملك، إلى إرسال الجيوش. وكانت الشعائر الدينية عادةً مرتبطة

بدورة الطبيعة الكونية. وفي وحدة الوجود المادية، أصبح الزعيم أو الشعب أو الدولة هو موضع التقديس، وأصبح كثير من شعائر الدولة، مثل رفع العلم، والنشيد الوطني، يحيط بها شيء من القداسة في الدول الليبرالية (وهي مشبعة بالقداسة في الدول الفاشية)، وأصبح تاريخها تعبيراً عن القداسة؛ إذ تتجلى من خلاله روح الشعب.

والعقائد الحلولية الكمونية ترى أن العالم بأسره قد خُلق من أجل الأنا المقدسة. فالقداسة تجري فيها وحدها، بل ويتم توزيع النعمة الإلهية على العالم من خلال الشعب المقدس. وعلى هذا، فهي عقيدة تهمل الآخر وتتجاهله، وتحاول تحطيمه. إن العالم خارج نطاق الحدود المقدسة هو مجرد ذرات نسبية مدنسة، لا قداسة لها، ولا أهمية لوجودها، ووجودها أقرب إلى الغياب، وإن وجد الآخر وحاول التحرك إلى المركز فلا بد من تغييبه؛ لأنه يحاول أن يشغل المكان الذي لا يستحقه. وكان كثير من أتباع العبادات الوثنية يبيدون الشعوب الأخرى المباحة. والتشكيل الاستعماري الغربي هو تعبير عن حلولية كمونية ثنائية صلبة مادية؛ فالإنسان الأبيض مركز الكون، صاحب الحضارة المتفوقة، يوزع النعمة الحضارية على شعوب الأرض الآخرين، ويطهر العالم منهم؛ فيبيدهم، أو يستبعدهم (ترانسفير).

وتأخذ عملية التغيير السياسي والتاريخي الشكل الثنائي الصلب نفسه. فمع حلول المطلق في التاريخ تصبح اللحظة التاريخية الحالية (أي الحاضر) «لحظة ظلم شامل، أو عدل كامل». ولحظة العدل المطلق عادةً ما توجد إما في الماضي والأصل (العصر الذهبي)، أو في المستقبل؛ في نقطة النهاية والكمال (صهيون وأرض الميعاد). والانتقال من الحاضر (المظلم)، إلى العصر الذهبي (والاستنارة) يتم من خلال الماشيح، أو المهدي المنتظر، أو الإمام العادل، أو الزعيم الملهَم، أو الشعب المقدس، أو النخبة الثقافية المستنيرة، أو الطبقة العاملة في نهاية الزمان أو التاريخ. ويمكن للنخبة أن تأخذ شكل طبقة معصومة من الكهنة أو اللجان العلمية المتخصصة أو التكنوقراط (في حالة التمركز حول الذات). أما في حالة التمركز حول الموضوع، فهي تأخذ شكل تدخل إلهي معجز وفجائي، يحسم كل المشاكل لصالح الشعب المختار (في حالة وحدة الوجود الروحية). أما في حالة وحدة الوجود المادية (والتمركز حول الموضوع) فهي تأخذ شكل الحتمية

التاريخية، أو قوانين الجدل، أو قوانين السوق التي تحسم كل التناقضات، وتسوّي كل الخلافات، وتفرض التناسق النهائي.

ويلاحظ أن الزعيم المشيحاني يظهر في لحظات الفوران السياسي، أما الكهنة والمتخصصون فيظهرون بعد استقرار الوضع السياسي. والماشيح، أو الزعيم، والكهنة، أو المتخصصون، هم أصحاب المعرفة والصيغ السليمة، في مقابل الجماهير الجاهلة.

وعادةً ما تكون اللحظة المشيحانية المرتقبة هي لحظة الانتقال من الزمان الظالم إلى الزمان العادل؛ إذ سيأتي الماشيح بعد أن امتلأت الدنيا جوراً، وهو سينصر الشعب المختار، ويعيد له حقوقه، ويملأ الدنيا عدلاً، ويبطش بأعدائه، ويعود بشعبه إلى صهيون من المنفى. وحقوق الشعب المقدس حقوق مطلقة لا يمكن التساؤل بخصوصها (كما هي الحال في ألمانيا النازية، وإسرائيل الصهيونية).

وفي المنظومة الحلولية الكمونية المادية، يأتي الزعيم (أو تأتي النخبة القائدة لتصفية أعداء الشعب الطبقيين أو العرقيين) ليعيد الشعب إلى مجده التليد (صهيون الزمنية)، أو يحقق العدالة الكاملة للطبقة العاملة، ويعلن نهاية التاريخ. فلحظة الانتصار هي اللحظة النهائية التي ستحل فيها كل المشاكل (ولهذا، فإن من يقف ضد الدولة المطلقة لا بد من أن يفصل رأسه). وبعد استقرار الأمور، يقوم الكهنة (من خلفاء الماشيح)، واللجان المتخصصة (من خلفاء الزعيم الملهم) بإدارة الدولة على أسس الحقيقة الشاملة التي ورثوها. ويُلاحظ أنَّ الثنائية الصلبة هنا تتجسد في الانتقال من الشر الخالص إلى الخير الخالص، وفي الرغبة الجنينية في الانسحاب من الحاضر إلى الماضي عبر الخيال، أو إلى المستقبل عبر الفعل، وفي ثنائية المظلومين في مقابل الظالمين، والمستغَلين في مقابل المستغِلين، والمقدسين المختارين في مقابل الآخرين الذين يقعون خارج نطاق القداسة.

٣ ـ المنظومة الأخلاقية

حينما يتجسد المركز من خلال عنصر إنساني واحد هو فرد بعينه، أو جماعة بعينها، فإن أفعال هذا الفرد (أو هذه الجماعة) تصبح مقدسة. وحتى إن أتى بأفعال شريرة، فهي شريرة ظاهراً، خيِّرة فعلاً؛ فهو إنسان حر تماماً،

ولكنه مسيَّر أيضاً تماماً، وهو تجسد لعنصر القداسة لا يملك من أمره شيئاً. ويظهر هذا في شخصية الماشيح الذي قد يرتكب الموبقات، ولكنه مع هذا يظل طاهراً. كما يظهر في شخصية «التساديك»، وكل من كُشف عنه الحجاب، الذي يعني أيضاً سقوط الحدود. هذا يعني أن الفرد موضع الحلول والكمون هو مصدر القيمة، ولذلك لا يمكن الحكم عليه بمقاييس خارجة عنه (فهو يحوي مطلقه داخله). والزعيم الملهَم قد يدمّر الملايين، ولكن أفعاله لا يمكن التساؤل بخصوصها. وإنسان «نيتشه» يتجاوز ثنائية الخير والشر، ولا يعرف سوى إرادة القوة التي لا تعرف الخير والشر، وإنما تعرف القوة أو الضعف، والبقاء أو الهلاك. والشيء نفسه ينطبق على الشعب المقدّس المختار، فلا بد من أن تسود معايير أخلاقية ازدواجية تناسب هذا الشعب (فهو يحوي مطلقه داخله ولذا فهو مصدر القيمة، ومصدر الشيء لا يخضع له). وهو، لهذا، يتبنّى معيارين للحكم: واحد يحكم به على نفسه ويحمي حقوقه المطلقة، وآخر يحكم به على الآخرين ويضمن من خلاله إهدار حقوقهم (فهم يقعون خارج نطاق القداسة). وأخلاق الشعب، بهذا المعنى، ليست معياراً مطلقاً للحكم الأخلاقي، ولا علاقة لها بالتمييز بين الخير والشر، وإنما هي نوع من أنواع الالتزام والتضامن القبلي الحتمي (الموروث) الذي يعبر عن الالتصاق بالشعب المقدس، والانتماء العضوي له. وعادةً ما يصاحب هذه الأخلاقيات الحلولية الكمونية الثنائية الصلبة اهتمام بالغ بإقامة الشعائر الصارمة التي تعبر عن هذا الانتماء، وهي عادةً شعائر طهارة لتعريف حدود الذات، ولعزل الآخر، وكلما ازدادت درجة الحلول والكمون والقداسة زادت درجة الطهارة، وزادت حدة الشعائر. كما تأخذ الشعائر أيضاً شكل قرابين تهدف إلى إرضاء الرب، وأحياناً رشوته. وسواء أكانت شعائر طهارة، أم كانت قرابين، فهي شعائر برانية لا علاقة لها بالإيمان الداخلي، وبقلب الإنسان، وإنما يتحدد نجاحها بمقدار اتّباع الإنسان للصيغ المقررة، والخطوات المرسومة. وهذه الثنائية الصلبة (في الإطار المادي) هي فكرة القومية العلمانية (خصوصاً العضوية)، فهي قومية ذات رسالة خالدة (وإمبريالية مقدسة تلتهم الآخرين)، وهو بذلك فكر يعطي الأنا حقوقاً مطلقة (تمركزاً حول الذات)، ويهدر حقوق الآخرين.

ويلاحظ في وحدة الوجود المادية (في القومية العلمانية) أن الحدود

(القومية) تصبح مسألة مقدسة، ويُبعث التراث والفولكلور حتى يمكن للذات القومية أن تتعرف على ذاتها في مقابل الآخر، وتَظهر طقوسٌ شبه دينية، الهدف منها لا يختلف عن شعائر الطهارة في الحلوليات الوثنية. ويصل هذا التيار إلى قمته في النازية والصهيونية حين يتم الفصل الحاد بين الأغلبية والأقلية على جميع المستويات الممكنة (من خلال الرداء والدين والرموز، بل والأسماء). وتظهر تعريفات بيولوجية أو إثنية عضوية للذات تستبعد الآخر، وتجعل من المستحيل عليه الانتماء إلى الأمة المقدسة (فلا تبشير في إطار القومية العضوية).

وفي إطار الحلولية الكمونية الواحدية، يُلاحظ أن فكرة البعث والحساب في اليوم الآخر تتراجع تماماً، وتختفي، أو تصبح لا أهمية لها. وتظهر، بدلاً من ذلك، فكرة تناسخ الأرواح؛ وهي محاولة لحل إشكالية الخير والشر، ومن ثَم حل إشكالية الثواب والعقاب من خلال إطار واحدي دنيوي. وتظهر مفاهيم مثل الفردوس الأرضي لتحلَّ محل مفهوم العالم الآخر، وتظهر ضروب من الأيديولوجيات السياسية التي تبشّر المواطن بهذا الفردوس (اليوتوبيا التكنوقراطية) إن هو ضحَّى بذاته من أجل الدولة، وأذعن لعملية ترشيد ذاته، وترشيد بيئته. ولعل مفهوم العود الأبدي عند «نيتشه» هو ترجمة علمانية مادية لمفهوم تناسخ الأرواح، والدورات الكونية، وهو مفهوم يلغي حرية الإرادة تماماً، ويسقط كلُّ شيء في قبضة الصيرورة.

ولنا أن نلاحظ أن الأخلاق الحلولية الكمونية ينجم عنها استقطاب شديد يشبه الاستقطاب الذي سنلاحظ وجوده على المستوى المعرفي بين اليقين العرفاني واستحالة المعرفة، وهو استقطاب بين الحرية الكاملة والجبرية. فباب الخلاص ـ كما بيّنا، موصد دون من وُلد خارج الشعب المقدّس (جبرية كاملة)، أما الشعب المقدّس فهو حر تماماً فيما يفعل (حرية كاملة). ومع سيادة النسبية الأخلاقية الكاملة، يصبح الإنسان حراً بشكل مطلق، لا حدود عليه أو على إرادته. ولكن، مع سيادة المبدأ الواحد، يسود شكل من أشكال الحتمية؛ إذ إن الأشياء تحدث لأنها مكتوب لها ذلك، ومن ثَم تختفي تماماً المقدرة على الاختيار الواعي الحر، وعلى تجاوز الذات والموضوع. ويتضح هذا الاستقطاب في ظهور «السوبَرمان» (من هو فوق البشر)، و«السبمان» (من هو دونهم). كما يتضح في الاهتمام البالغ بالعناصر الوراثية، والبيئية كمحددات للسلوك.

ويتبدى الاستقطاب نفسه في الموقف الحلولي من الجنس (أهم مفردات الحلولية)، وهو يأخذ عادةً شكلين متناقضين تماماً: الإنكار الكامل للرغبة الجنسية والامتناع عنها من جهة، والرغبة في الإفصاح عنها والإشباع الكاملين من جهة أخرى. ولعل الإنكار الكامل (نوع من محاولة الإنسان الحلولي الكموني التأكيد على إرادة القوة، وعلى أنه متألّه، وقادر على تجاوز قوى الطبيعة)، ولعل الرغبة في الإشباع الكامل تعبير عن قبول حتمية القوانين، ومسايرة الكون، والالتحام الكامل به.

ولا يتم الخلاص في المنظومات الحلولية الكمونية من خلال الاختيار الأخلاقي الحر، وإنما من خلال القداسة التي تفيض من «الإله» على الإنسان المتوحد به، وهي نعمة أو قداسة تفيض على الإنسان الفرد، أو الشعب، دون أن يكون مسؤولاً عن ذلك؛ فهي من نصيبه إن اختاره «الإله». أما في وحدة الوجود المادية، فإن الخلاص يتم من خلال روح الشعب، أو وعي الطبقة العاملة، أو حتمية التاريخ التي تدفع الجنس البشري إلى الأمام، دون أن يكون مسؤولاً عن ذلك. والعقائد الحلولية الكمونية الصلبة عقائد مغلقة لا تقوم بالتبشير (فالآخر مستبعد من مشروع هو مشروع الخلاص الإلهي)؛ فديانة المصريين القدامى كانت مقصورة عليهم (والإنسان الأبيض يحمل وحده عبء الرجل الأبيض). والقداسة، من هنا، شيء يورث، وليس أمراً يصل إليه الإنسان عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (تماماً مثل الانتماء العرقي، والتفوق البيولوجي). ومثل هذه العقائد تهتم اهتماماً متطرفاً بشعائر الطهارة التي تحدد الحدود بين الأنا المقدسة والآخر. ومن الناحية المعرفية الأخلاقية، تحوي الأنا المقدّسة المطلق داخلها، ومن ثم فإرادتها مطلقة، وهي أعلى مرتبة من كل البشر. فالأنا المقدّسة هي موضع الحلول والكمون، وكل أفعالها (من إرادة «الإله»)، ولذلك، فهي بمقدورها أن تفعل أي شيء، دون أن تخضع للمسألة، وتبيح لنفسها ما لا تبيحه للآخرين (إرادة القوة عند نيتشه التي تحل كل المعضلات المعرفية والأخلاقية تماماً، وهي إرادة الشعب في القوميات العلمانية)، أما الآخرون فعليهم الإذعان الكامل.

٤ ـ المنظومة المعرفية والدلالية

حينما يحل المركز في الكون، يسري القانون الواحد الكامن في العالم

على كل من الإنسان والطبيعة. وهو قانون يمكن فهمه ومعرفته والتوصل إليه؛ إذ إن النظام الحلولي الكموني نظام لا ثغرات فيه، يتلازم فيه السبب والنتيجة، والعلة والمعلول تلازم الخالق والمخلوق، والطابع والمطبوع؛ فلا توجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر. وفي إطار وحدة الوجود الروحية يمكن أن يبلغ الإنسان حين يصبح مركز الحلول والكمون، ومن ثم تأخذ المعرفة شكل يقين كامل؛ معرفة عرفانية إشراقية، ومقدرة على التوصل إلى الصيغة الخفية الكامنة التي تمكّن الإنسان من التحكم بشكل كامل في الطبيعة والإنسان. ويقف هذا على الطرف النقيض من فكرة الاجتهاد (التوحيدية) التي تفترض وجود مسافة بين المجتهد والنص المقدّس؛ فالإله عليه أن يكد ويتعب ويجتهد، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ (وهو احتمال وارد لأن المجتهد لا يجسد الحقيقة) فله أجر واحد. ومحاولة التحكم الكامل في المنظومات الحلولية الكمونية الروحية تأخذ شكل الاهتمام المفرط بالسحر والتنجيم، وبعمليات تأويل النصوص، ويقوم طالب العرفان والصيغة السحرية بتدريبات صوفية الهدف منها، ليس تهذيب الجسد والنفس، وإنما الاقتراب من الخالق، والتوحد معه، أي إلغاء المسافة التي تفصل بين الخالق والمخلوق، بحيث تصبح إرادة المخلوق هي إرادة الخالق؛ أي إن الهدف من المعرفة في حالة السحر، أو في حالة التوحد الصوفي، هو التوصل إلى المعرفة الإلهية السرية، وإلى قوانين الطبيعة بهدف التحكم فيها وتسخيرها (وهو الغنوص أو العرفان في المنظومات الغنوصية). وفي مجال اللغة، تأخذ عملية التعبير داخل الإطار التوحيدي شكل المجاز الذي يعبّر عن الاتصال والانفصال (الشكل والمضمون، والدال والمدلول). أما داخل النظم الحلولية الكمونية فإنها تأخذ شكل محاولة اختزال المسافة بين الشكل والمضمون، والدال والمدلول، فتظهر لغة أيقونية إشراقية منغلقة على نفسها، أو لغة واحدية حرفية محايدة ملتصقة تمام الالتصاق بالواقع الطبيعي أو التاريخي.

وفي إطار الحلولية الكمونية المادية، يصبح حلم التحكم الكامل هو الوصول إلى اليقينية العلمية، ومعرفة قانون الضرورة، والتحكم في الطبيعة، وتوظيف كل الكائنات (الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية). وصاحب المعرفة هو القادر على التحكم (التمركز حول الذات)، أما بقية البشر

والجماهير فإن عليهم أن يواكبوا إيقاع العصر، وتزايد التحكم (التمركز حول الموضوع). ولكن عملية التحكم ذاتها تنطوي على استقطاب غريب؛ فإمكانية التحكم الكامل، النابعة من أن العالم لا ثغرات فيه، ومن أن هناك قانوناً واحداً يسري على الإنسان والطبيعة، تعني الحرية الكاملة للبشر، ومقدرتهم على معرفة الكون معرفة كاملة (التمركز حول الذات). ولكن هذا ذاته يعني أيضاً الغياب الكامل للحرية وظهور الحتمية المطلقة؛ إذ إن المعرفة الكاملة، وواحدية القانون، تعني أنه يمكن التنبؤ بسلوك الإنسان تماماً، كتنبئنا بسلوك الكائنات الطبيعية، وحركة الأفلاك والأشياء (فهو سلوك يتبع قانوناً صارماً يسري على الكون بأسره، أي يسري على الإنسان سريانه على الطبيعة)، كما أنه يمكن التحكم في مثل هؤلاء البشر الذين يتبعون هذا القانون، شاؤوا ذلك أم أبوا (التمركز حول الموضوع).

وهكذا، فإن ثمة استقطاباً غريباً في النماذج الحلولية الكمونية، بين «إله» حالٌ وكامن في المادة، و«إله» مفارق لها تماماً. وهو يعبّر عن نفسه على هيئة استقطاب حاد أيضاً بين إنسانٍ متألِّه، قادر على الوصول إلى اليقين المعرفي، وعلى التحكم الكامل، متجاوز للخير والشر؛ فهو ذاتٌ محضة حرة تماماً، ومصدر القيمة المطلقة نفسها (التمركز حول الذات) من جهة، وهو من جهة أخرى إنسان خاضع تماماً لقوانين المادة، كل همه التكيف مع الواقع وقوانينه (التمركز حول الموضوع). وعلى المستوى التاريخي، سنلاحظ الاستقطاب نفسه في المجتمعات الغربية الحديثة التي تحركت من الحداثة، ومن الرغبة في التحكم الكامل، وترشيد الواقع، وتأكيد مركزيتها، إلى ما بعد الحداثة والاستسلام الكامل للإغواء، واختفاء المركز في العالم. وهي مجتمعات بدأت تاريخها الحديث بمرحلة تقشفية يقمع فيها الجنس والذات، ولكنها تنتهي بمرحلة استهلاكية تترك فيها الذات والغرائز الجنسية على هواها. وبعد أن راوده الأمل في الوصول إلى القوانين العامة للكون، أصبح العلم يعلن أن العالم فوضى (وهذا تأرجح بين الحلولية الصلبة، والحلولية السائلة). وفي مجال اللغة، ثمة تأرجح بين لغة ذاتية تماماً، ولغة حرفية دقيقة تعاقدية تماماً.

وعلى الرغم من أن عملية الاستقطاب هذه أضحت جلية في كل مجالات الحياة، إلا أنه ليس استقطاباً حقيقياً، تماماً مثل الجدل الهيجلي، حيث يُحسم

التناقض بين الذات والموضوع، وبين الطبيعة والتاريخ في نهاية الأمر فهي إطار الواحدية وامتزاج الذات والموضوع. ولنضرب مثلاً: يوجد ـ كما أسلفنا ـ إنسان حر تماماً وإنسان مسيَّر تماماً، ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن الإنسان الحر حرية مطلقة هو أيضاً إنسان متضخِّم متألِّه، ليست له أية حدود إنسانية، ولا هوية إنسانية متعيّنة، إنسان منعزل تماماً عما حوله، مختلف عنه تماماً؛ أي إنه فاقد لإنسانيته المركبة المتعينة من خلال فقدانه لأية حدود، ومن خلال اختلافه الجوهري عما حوله. والإنسان المسيَّر تماماً لا يختلف عن الإنسان مطلق الحرية؛ فهو كائن غير قادر على معرفة الواقع، ولا هوية له، بل ويتعين عليه الخضوع للقيم السائدة، ولكل الحدود؛ أي إنه إنسان فاقد لإنسانيته من خلال فقدانه حريته ومقدرته على دفع سيطرة الحدود عليه، وفي كلتا الحالتين، ثمة واحدية صارمة تفترض أن المركز موجود داخل المنظومة لا خارجها. (انظر: «الثنائية الصلبة والتمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع»).

كانت المجتمعات العلمانية الحديثة تدور في إطار وحدة الوجود المادية الصلبة التي تعبر عن نفسها في الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية التي تحول العالم بأسره (الطبيعة والإنسان الآخر) إلى مادة خاضعة للحوسلة، وتحول الأنا إلى مركز للحلول والكمون، ولذا تتم عملية الحوسلة لحساب المجتمعات الغربية، والإنسان الأبيض. (انظر أيضاً: «الدولة المطلقة»، حيث تذهب إلى أن الإنسان الأبيض نفسه، صاحب العبء الحلولي الكموني الحضاري، هو ذاته موضع للترشيد وللحوسلة). ويصل هذا النمط من التفكير إلى ذروته في الفكر العنصري العلماني الإمبريالي الغربي، خصوصاً في حالة النازية والصهيونية. ومعظم المنظومات الفلسفية الغربية، حتى نهاية القرن التاسع عشر، حلولية كمونية ثنائية صلبة؛ كلمة «الإنسان» فيها تعني، في واقع الأمر، «الإنسان الأبيض» وحسب. ويمكن القول إن فلسفة «نيتشه» هي بداية انتهاء الحلولية الصلبة، وظهور الحلولية الكمونية السائلة، بإعلان موت الإله، واختفاء المركز.

ثانياً: الحلولية السائلة

يمكن لمبدأ الواحد أن يتسع نطاقه، وأن يعبّر عن نفسه من خلال كل عناصر الطبيعة (الأشياء والإنسان)، ويتجسد ويكمن فيها كلها، ونفس

وبالدرجة نفسها، وبشكل مستمر، ومن ثم يتساوى الإنسان بالأشياء، ويسوّى بينهما، وتصفى كل الثنائيات والمرجعيات، ويتساوى المركز بالهامش، ويختفي المركز، وتظهر حالة من السيولة.

وفي هذا الإطار، لا يجسد عنصر إنساني بعينه، أو حتى عنصر طبيعي بعينه، القانون الواحد، وإنما يصبح البشر جميعهم جزءاً من الكل الطبيعي الذي لا مركز له؛ فيذوب الإنسان ذوباناً كاملاً في عالم الطبيعة، ويتجسّد المركز في كل عناصر الطبيعة، فيتساوى بالأطراف، ويتساوى الإنسان بالطبيعة، وتتم تسويتهم، ويظهر عالم ذري، ذراته تتحرك على «هواها»، عالم سائل تختلط فيه الأشياء، وتزول فيه الحواجز والحدود بينها، وتنعدم الهويات. إنه عالم جنيني لزج، تنتفي فيه كل أنواع المعرفة (العرفانية أو الاجتهادية أو العلمية). وانتفاء إمكانية المعرفة يعني انتفاء قيام أي منظومات أخلاقية. ولا يمكن الاحتكام إلى أي مطلقات، أو قيم من أي نوع. ولهذا، تأخذ الأخلاق (في حالة السيولة الشاملة) شكل ترخيصية داعرة، ونسبية أخلاقية كاملة، ويُسقط الإنسان كافة الشعائر كافة والأوامر والنواهي والحدود، ولكنه في الوقت نفسه يفقد المقدرة على التجاوز. وفي المجال السياسي والتاريخ، يمكن أن يتسع نطاق اللحظة المشيحانية ليضم كل البشر. وفي هذه اللحظة، ستكون صهيون في كل مكان، وسيتبدل العالم تماماً بالنسبة إلى الجميع، وسيتأسس الفردوس على الأرض (المجتمع الشيوعي على المستوى العالمي - ديكتاتورية الطبقة العاملة... إلخ)، وتسود شيوعية الأرض والنساء، وتُنتهك الحدود الأخلاقية، وتنتهي كل الحدود المادية.

ويمكن أن تأخذ السيولة شكل إحساس بأن التاريخ ليس سوى دورات كونية كبرى تتكرر بشكل أو آخر، وهو ما يعني عدم جدوى الفعل الإنساني، ولا يبقى أمام الإنسان إلا أن ينسحب داخل ذاته، أو يصبح جزءاً من الدورات الكونية الكبرى التي لا معنى لها، أو لها معنى يتجاوز إرادته ومقدرته.

والحلولية الكمونية الواحدية السائلة الروحية تعبّر عن نفسها في الحركات الشعبية الثورية الشيوعية (مثل ثورات مازديك)، والمنظومات الحلولية الكمونية المتطرفة ذات الطابع الإباحي (مثل الفرانكيين)، وجماعات

البروتستانت المتطرفين، مثل جماعات الحفارين (بالإنكليزية: ديجرز = [illegible])، أو المساواتيين أي دعاة التسوية بين الناس (بالإنكليزية: لفلرز = [illegible]). وفي العصر الحديث، يمكننا ملاحظة التحول التدريجي عن الحلولية الكمونية الصلبة المتمثلة في الإمبريالية والعنصرية، والوحدة القومية، وتقديس الدولة والشعب العضوي، والمرحلة التقشفية التراكمية، والترشيد المستمر باسم الاستهلاك في المستقبل. كل هذا يأخذ في الاختفاء التدريجي ليحلّ محلّه التوجّه المستمر إلى الحلولية الكمونية السائلة المادية المتمثلة في النظام العالمي الجديد، وتقويض الدولة القومية، وما بعد الحداثة، وما بعد الأيديولوجيا، وما بعد التاريخ (أي نهاية التاريخ)، وكل المابعديات، والمرحلة الفردوسية الاستهلاكية. وإذا كانت الحلولية الصلبة المادية تعبّر عن نفسها من خلال الإنسان الطبيعي الاقتصادي، فإن الحلولية الكمونية السائلة تعبّر عن نفسها من خلال الإنسان الطبيعي الجسماني. وإذا كان بطل عصر الحلولية الكمونية الشاملة الصلبة هو طرزان (السوبرمان - ما فوق الإنسان)، الرجل الأبيض المتفوق في الغابة والذي يدوس على الجميع، فإن بطل عصر الحلولية الكمونية السائلة هو «مادونا»، وبطلات الإباحية والبغاء غير المقدّس: السبمان (ما دون الإنسان) التي تنام تحت الجميع. لكن هذا لا يعني، بطبيعة الحال، استبعاد الرموز القديمة (رامبو، وباتمان، وغيرهما)؛ فالتاريخ دائماً أقل تحدداً وتبلوراً من النماذج التي نصوغها لدراسته وتقسيمه إلى مراحل - ومعظم الحركات الثورية التحررية في العصر الحديث تنبع من هذه الحلولية الكمونية السائلة.

ويُلاحظ أن المنظومة التوحيدية لا تتأرجح بين الحلولية الصلبة بثنائياتها، والحلولية السائلة التي تتسم بانعدام المركز. فالكون له مركز، وركيزة أساسية هو الله، ولكنه مركز مفارق متجاوز له. ولذلك، لا يمكن للمركز أن يتجسد من خلال أحد عناصر العالم. وعلى الرغم من أن وجود الإله المتجاوز يعني وجود مسافة ومساحة تفصل بين الخالق والمخلوق، إلا أن الإنسان بسعيه نحو التقرب منه (الرحمن الرحيم) يحوّل المسافة بينه وبين الخالق إلى مجال للتفاعل بينهما. كما أن الإله، رغم أنه منزّه عن المادة (الطبيعة والتاريخ والإنسان) إلا أنه لا يهجرها، فتظهر الثنائية الفضفاضة التي تطرح إمكانية التواصل بين الخالق والمخلوق، دون استقطاب اثنيني، ودون

امتزاج وانصهار. هذا على عكس الحلولية الكمونية الثنائية الصلبة؛ إذ إنّ العناصر لا تتفاعل، ويتحول المجال إلى هوة سحيقة تفصل بين مستويات الوجود وعناصره. لكل هذا، وفي إطار الثنائية الفضفاضة، يوجد الإنسان في عالم المادة، ولكنه لا يتحول إلى مادة صماء، بل نجد أن ثنائية الإله/ الإنسان تتبدى في ثنائية الإنسان/الطبيعة، وفي ثنائية الروح/الجسد. ولكن، مرة أخرى، يتم التفاعل داخل المجال الذي يفصل بينهما، فالله الواحد العلي يربط بينهما برباط غير منظور، رغم أنه قد فصل أيضاً بينهما. والثنائية الفضفاضة سمة بنيوية للكون، في النظم التوحيدية، لذلك لا يمكن محوها.

وفي إطار الثنائية الفضفاضة والمركز المتجاوز يصبح الإنسان كائناً مسيَّراً مخيَّراً، فهو جزء من الطبيعة خاضع لبعض حتمياتها (فالمركز المتجاوز هو ضمان حرية الاختيار)، وفيها نجد أن المسافة هي التي تضمن الهوية الإنسانية؛ فهي مسافة تفصل بين الله والإنسان، ولكنها تفصل أيضاً بينه وبين الطبيعة، وتحتفظ له بتميّزه. ولن يصل الإنسان إلى الحقيقة المطلقة (بسبب وجود المركز المتجاوز، وبسبب وجود المسافة بين الإنسان والإله من جهة، وبينه وبين الطبيعة من جهة أخرى)، ولهذا، فإن إمكانية المعرفة الكاملة غير واردة. ولكن، مع هذا، سيصل الإنسان إلى قدر من المعرفة يمكّنه من الاستمرار في حياته في هذا الكون ككائن مستخلف من الله، ومن ثَم ككائن يشكّل مركز الطبيعة. ولن يتحكم في الواقع، ولكنه لن يخضع له. وهو لن يخضع ولن يتحكم لأنه مستخلف من إلهه العلي (المركز المتجاوز).

والإنسان ليس ذاتاً مطلقة لا حدود لها، ولا موضوعاً مطلقاً خاضعاً تماماً للحدود، وإنما هو إنسان يتمتع بهوية متعينة يتضح تعينها من خلال حدودها، ومن خلال مقدرة صاحبها على الفعل الحر، والاختيار الأخلاقي.

إنكار الكون وتأليهه

يُلاحظ أن النظم الحلولية الكمونية (الروحية والمادية) التي تفترض وجود جوهر واحد في الكون، يُطلق عليه «الإله» أو «الطبيعة/المادة» أو «الكون»، تتأرجح بين قطبين متناقضين تمام التناقض:

أ ـ إنكار الكون

الكون المادي (الإنسان والطبيعة) ليسا إلا مظهراً للذات الإلهية، وتجلياً

لها، ومن ثم فهو لا وجود حقيقياً له (مجرد وهم وسراب)؛ إذ ثمة جوهر واحد هو الجوهر الإلهي، وهو ما يُدعى بالإنكليزية «أكوزميزم = acosmism»، أي «إنكار وجود الكون المادي» (وهذا ما سيترجم نفسه إلى وحدة الوجود الروحية حيث تحل كل الأشياء في «الإله» و«لا موجود إلا هو»).

ب ـ تأليه الكون

العالم يحوي داخله مصدر قداسته وحركته ووجوده، ولهذا لا بد من أن يصبح هو موضع التقديس، ولا يوجد سوى جوهر واحد هو الجوهر الطبيعي/المادي، وهو ما يسمى بالإنكليزية «كوزميزم = cosmism» أي «الكونية أو تأليه الكون»، ويشار إليها أحياناً بالإنكليزية بـ«كوزموثيزم = cosmothism» (وهذا ما سيترجم نفسه إلى وحدة الوجود المادية، حيث يحل «الإله» في الطبيعة، ويتحد بها، ويذوب تماماً فيها، ويكون «لا موجود إلا هي»، ولا يبقى سوى المرجعية النهائية المادية).

ويأخذ تأليه الكون شكلين: تأليه الإنسان (وتهميش الطبيعة وربما إنكارها)، أو تأليه الطبيعة (وتهميش الإنسان وربما إنكاره). هكذا تظهر، منذ البداية، اثنينية حادة صلبة (واهية زائفة كما سنبين)، تتأرجح بين قطب وضده، بين إنكار العالم المادي تماماً وتقديسه تماماً بكل تفاصيله، وبين تأليه الإنسان وإنكاره، وتأليه الطبيعة وإنكارها.

وتترجم هذه الثنائية الصلبة نفسها على جميع المستويات؛ فهي، على المستوى المعرفي، تترجم نفسها إما إلى مثالية موغلة روحانية متطرفة، إذ يركز الإنسان على الجوهر الثابت وحسب، أو إلى عدمية متطرفة تنكر إمكانية أية معرفة، أو تترجم نفسها إلى نزعة إمبريقية متطرفة ترفض أي تجريد أو تجاوز. وعلى المستوى الأخلاقي، يمكن أن تترجم هذه الثنائية الصلبة نفسها إلى إذعان كامل، دون فهم أو تساؤل عن القواعد، أو إلى رفض كامل لها. وعلى المستوى السياسي، يمكن أن تترجم نفسها إلى ثورية متطرفة (تهدف إلى تدمير الكون للوصول إلى الجوهر)، أو إلى رجعية متطرفة لا تكترث به مطلقاً، لأنه وهم وسراب، أو إلى رجعية نابعة من قبول الواقع كما هو. كما يمكن للثنائية الصلبة أن تترجم نفسها إلى ثورة متطرفة تؤمن بالقانون العام، وتحاول تدمير الكون القائم باسم هذا القانون. وعلى

المستوى النفسي، يمكن أن تترجم نفسها إلى تشاؤمية مطلقة؛ إذ إن كل شيء وهم وسراب ولا معنى له، أو إلى تفاؤل مطلق؛ فالعالم المعطى هو كل شيء، ويمكن أن نجد فيه خلاصنا، أو أن الشر وهم وسراب، ومن ثم لا داعيَ للحزن. ولكن ما يجمع بين الأشكال التي تتجلى الثنائية الصلبة من خلالها هو الواحدية الصارمة؛ فالعالم المادي إما غير موجود بشكل مطلق، أو موجود بشكل مطلق، (وسيترجم هذا نفسه إلى التمركز حول الذات المطلقة، في مقابل التمركز حول الموضوع المطلق).

وهذا النمط الفلسفي المجرد يعبّر عن نفسه في مظاهر كثيرة في تاريخ الإنسان وحياتنا الحديثة (التي تدور في إطار حلولي كموني واحدي مادي). فقد لوحظ أن الهندوكية، وهي أكثر النظم الدينية حلولية كمونية، تتأرجح، وبحدة، بين إنكار العالم تماماً (كما يتضح في مفاهيم مثل الأتما)، وتقديسه تماماً (كما يتضح في الرموز والصور الدينية). ويلاحظ أن الحركات الصوفية الحلولية تتأرجح بين الرهبنة والتقشف (إنكار الكون)، والدعر والإباحية الكاملين (تأليه الكون). والحركات الثورية الشعبية التي تدور عادةً في إطار حلولي كموني تبدأ بعمليات مساواة وتسوية وشيوعية، وتنتهي بهرمية صارمة.

ويمكن أن نرى الاستقطاب الحاد نفسه في المفهوم «الكالفيني» «للإله»؛ فإله «كالفن» إله لا يمكن أن يُسبَر غوره، ولا تُفهم إرادته؛ لذلك فإن على الإنسان أن ينكر ذاته وما حوله، وأن يذعن للإله (الانعزال والتقشف). ولكنه «إله» حالٌ في الكون، ويمكن أن ندركه من خلال الإشارات الدنيوية (مثل تراكم الأموال)، ومن ثَم فإن الإقبال على الدنيا (ثم تأليهها في مرحلة لاحقة) أمر طبيعي. والتأرجح بين الموضوعية المتطرفة والذاتية المتطرفة، هو تأرجح بين تأليه الكون وإنكاره. ويلاحظ في العصر الحديث تأرجح بين تأكيد الخاص والأيقنة (تأليه الإنسان)، والذوبان في العام (إنكار الإنسان). وقد بدأ المشروع التحديثي في الغرب بالتقشف والإيمان بالهوية الشخصية، وبتأكيد الذات القومية والحدود القومية (تأليه الذات)، وانتهى بالاستهلاك، والتنازل عن الهوية، وبالعولمة والتدويل، والعمومية والتنميط من السلع (تأليه الإنسان، وحوسلة السلعة)، وانتهى الأمر بالتسلع، حيث تصبح السلع نهاية في حد ذاتها (تأليه السلعة، وإنكار الإنسان). وقد بدأت النظرية المعرفية العلمانية بالعقلانية (تأليه الذات)، وانتهت بالوضعية والتجريبية

(إنكار الذات). والنظم الأخلاقية الحديثة تأخذ شكلَ نيتشويةٍ تنكر الكون، وتعلي إرادة القوة، وأشكالاً براجماتية تؤلّه الكون وتنكر الإرادة، وتطالب الإنسان بالإذعان والتكيف. والدراسة النقدية تبدأ بالتركيز على النص وحده (تأليه النص)، ثم تتشابك النصوص في حالة النصوصية وتذوب (إنكار النص). وهذا النمط له قيمة تفسيرية كبيرة، ويحتاج إلى مزيد من الدراسة.

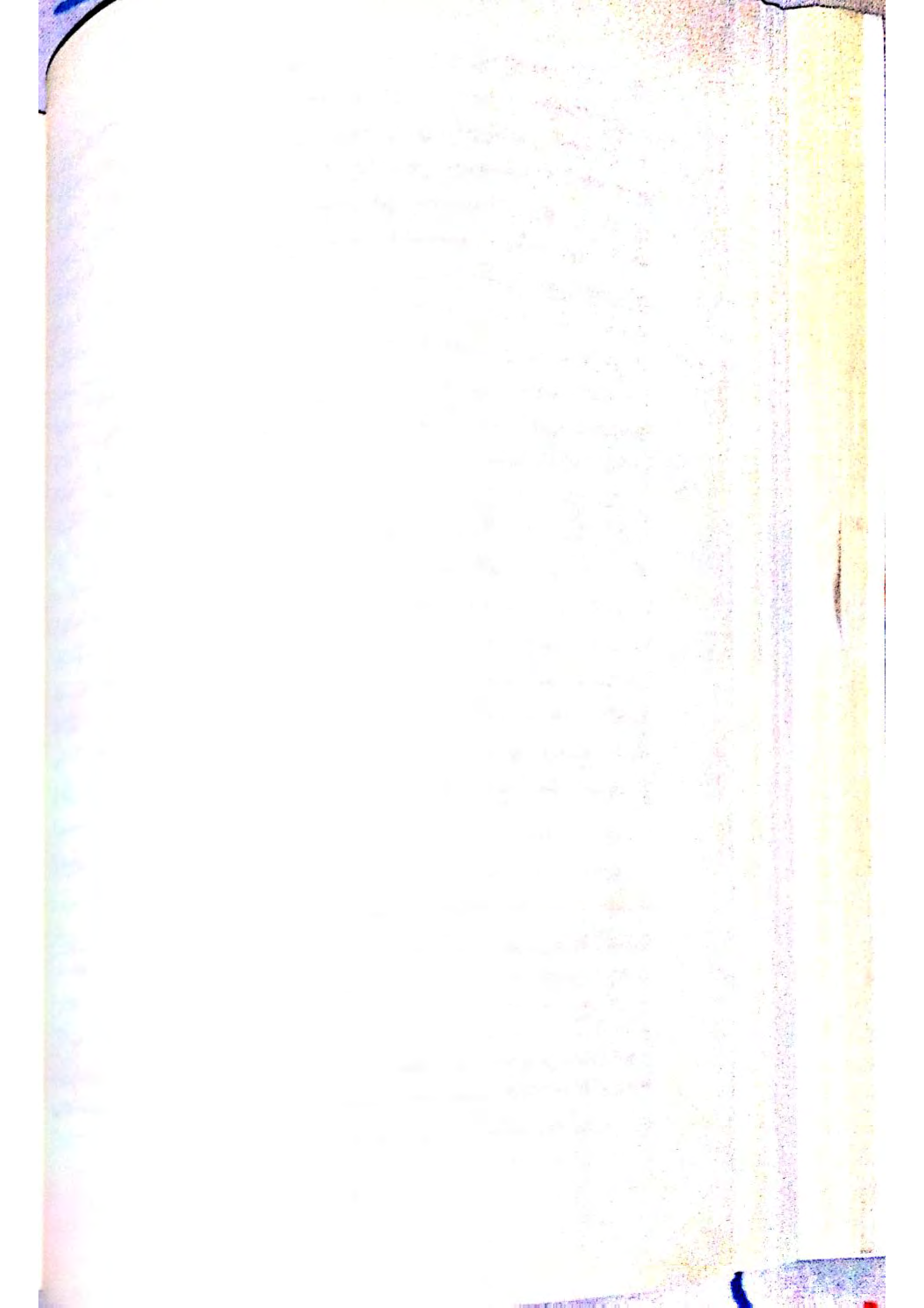
الاستجابة العقلية والاستجابة العاطفية لوحدة الوجود

يمكن أن ترتبط وحدة الوجود باستجابة عقلية باردة، كما هي الحال في نسق «سبينوزا»؛ ويمكن أن ترتبط باستجابة عاطفية ساخنة، كما هي الحال مع «روسو». ولكن نوعية الاستجابة لا تغير من واحدية النسق. وعادةً ما ترتبط الاستجابة العقلية الباردة بوحدة الوجود المادية، وترتبط الاستجابة العاطفية الساخنة بوحدة الوجود الروحية. ولكن كما بيّنا (انظر: «إشكالية التسمية») لا يوجد اختلاف جوهري بين الواحد والآخر إلا في التسمية. لهذا، فإن الشعر الرومانتيكي يتسم باستجابة عاطفية ساخنة لوحدة وجود مادية (الطبيعة/ المادة)؛ والخطاب الفاشي والنازي والصهيوني هو خطاب سياسي يدور في إطار وحدة الوجود المادية، ولكنه يتسم بدرجة عالية من السخونة؛ وفكر الاستنارة، وهو فكر حلولي كموني مادي، يتطلب استجابة عقلية من المؤمنين به؛ أما فكر العداء للاستنارة، وهو فكر حلولي كموني أيضاً، يتأرجح بين وحدة الوجود المادية والروحية، فيتطلب استجابة عاطفية دافئة من المؤمنين به.

وإذا كان المشروع التحديثي للاستنارة قد خرج من تحت عباءة «سبينوزا»، فقد خرجت ما بعد الحداثة، بوجهها القبيح، من تحت عباءة «نيتشه». ثم جاء «دريدا»، الذي وصل بالسيولة إلى منتهاها، وأعلن أن العالم لا مركز له ولا معنى، وأنه سيولة لا يمكن أن يصوغها أحد، أو يفرض عليها أي شكل، وأننا حينما ننظر لا نرى قانون الطبيعة الهندسي (على طريقة «سبينوزا»)، ولا الغاية التي تحكمها إرادة البطل (على طريقة «نيتشه»)، وإنما نرى الهوة (أبوريا). وهذا هو عالم «مادونا»، و«مايكل جاكسون»؛ عالم تتساوى فيه مادونا بمايكل جاكسون ووليام شكسبير، عالم عبارة عن موجات متتالية بلا معنى، عالم علماني صلب تماماً.

ونحن نرى أن بروز اليهود في الحضارة الغربية العلمانية، وليس قبل ذلك، يعود إلى أن مفردات الحلولية هي مفردات هذه الحضارة، وإلى أن اليهود (بسبب عمق الحلولية في تراثهم الديني) أكثر كفاءة في الحركة في هذا العالم العلماني الذي يتسم بالواحدية المادية. وقد وُصفت القبَّالة بأنها تطبيع «للإله» وتأليه للطبيعة، وهو وصف دقيق للعلمانية التي ترى أن «الإله» هو المبدأ الواحد الذي يسري في الطبيعة (فيتم تطبيعه)، وتذهب إلى أن العالم مكتفٍ بذاته (واجب الوجود)، يحوي داخله ما يكفي لتفسيره (فيتم تأليه الطبيعة). وهذه المقولة هي نظرية «سبينوزا» كاملةً. كما وُصفت القبَّالة بأنها تُجنِّس «الإله» (أي تجعل الجنس هو المبدأ الواحد الذي يُردُّ إليه كل شيء)، وتُؤلّه الجنس. وهذه المقولة هي نظرية «فرويد» في حالة جنينية. ومفردات القبَّالة (والحلولية الواحدية الروحية) الأساسية (الجسد والتنويعات المختلفة عليه: الرحم ـ الأرض ـ الجنس ـ ثدي الأم) هي نفسها مفردات الحلولية الواحدية المادية، أي العلمانية تقريباً. ولذلك، فليس من الممكن النظر إلى «سبينوزا» و«فرويد» باعتبارهما «يهوديين»[(٩)]، ولا يمكن رؤية بروزهما وعلمانيتهما الشرسة على أنها نتيجة انتمائهما اليهودي، وإنما يجب أن نضعهما في السياق الحلولي الكموني الواحدي الأكبر، وأن نضع الحضارة الغربية العلمانية ذاتها في السياق نفسه، ومن ثَم فإن «سبينوزا» و«فرويد» (اليهوديين)، و«هوبز» و«يونج» (المسيحيين)، على سبيل المثال، هم تعبير عن النمط الحلولي الواحدي المادي (الغنوصي) نفسه، ومن هنا فإن الجميع يؤمن بالرؤية نفسها، ويستخدم اللغة والمفردات نفسها؛ ويصبح الانتماء المسيحي أو اليهودي مسألة ثانوية هامشية، ولا تصلح أساساً للتصنيف أو التفسير.

(٩) انظر ما يبديه سعد البازعي من تعليق؛ إذ يرى أن أطروحة المسيري هي أطروحة بنيوية شمولية، وذات قدرة تفسيرية هائلة، ولكنها، في حالة «فرويد» وغيره، تتسم بالتعميم؛ مما يؤدي إلى اختزال الكثير وتهميش العديد من التفاصيل والأبعاد الخاصة أو ذات الخصوصية التي تميز تجربة من أخرى. وهذه مشكلة في كل الأطروحات التفسيرية الكبرى؛ إذ تضغط على التفاصيل لتنسجم مع الإطار الأشمل فيغيب الكثير مما يخرج عن التناسق النظري. انظر: سعد البازعي، **المكون اليهودي في الحضارة الغربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص٢٩٠ وما بعدها [المراجع].



الخطاب الحلولي الكموني

مفردات الحلولية الكمونية الواحدية

تحل المنظومة الحلولية الكمونية مشكلة التواصل بين الخالق والمخلوق (وعلاقة الكل بالجزء) عن طريق التجسد والكمون؛ إذ إن «الإله»، حسب هذه المنظومة، كي يتواصل مع المخلوق، يفقد تجاوزه، ويتجسد ويكمن (ويحل) في أحد مخلوقاته، أو في بعضها، أو فيها كلها؛ فيتحد بالكون، وبذلك يستطيع الإنسان إدراكه بشكل مباشر، إما من خلال حواسه الخمس، أو من خلال عملية عرفان إشراقية تتم من خلال الصلة المباشرة بين الإنسان ومصدر العرفان. وهكذا، فإن الكل يصبح هو الجزء، ويصبح الجزء هو الكل، ويصبح مركز الكون كامناً فيه. ويقف هذا على طرف النقيض من المنظومة التوحيدية؛ إذ يتواصل الخالق مع المخلوق من خلال العقل والوحي، ويظل مركز الكون هو الإله العلي المتجاوز له. ومن هنا، يمكن القول بأن المنظومة الحلولية الكمونية منظومة مغلقة دائرية، ملتفة حول نفسها، نصفُها بأنها منظومة عضوية. ودائرية المنظومة الحلولية الكمونية وانغلاقها والتفافها حول نفسها تعبير عن النزعة الجنينية في الإنسان، أي رغبته في الانسحاب من عالم الهوية والخصوصية والتركيب والحدود والإرادة الحرة، إلى الكل الكوني الطبيعي المادي، والذوبان فيه باعتباره القوة الدافعة للمادة، الكامنة فيها، والذي يقضي على كل الثنائيات، بحيث يتوحد الخالق والمخلوق، وتلتصق الذات بالموضوع، والإنسان بالطبيعة، ويُختزل كل شيء إلى مستوى بسيط أملس، أي إن الإنسان يعود إلى الرحم الدافئة الرخوة (حالة جنينية محيطية سائلة)، حيث لا حدود، ولا وعي، ولا هوية، ولا اختيارات. أو يعود إلى اللحظات الأولى بعد الولادة، حين كان

الطفل الإنساني يظن أنه جزء من أمه لا ينفصل عنها، وحين كان يمسك بثديها ويظن أنه قد تواصل مع العالم بأسره، وتَحكَّم فيه!

والنزعة الكمونية الجنينية تعبِّر عن نفسها من خلال مفردات الحلولية الكمونية الواحدية الإدراكية الأساسية، وأهمها الجسد (ومفرداته من جنس، ورحم، وثدي الأم، والأرض). فالجسد أكثر الأشياء مباشرةً لدى الإنسان؛ إدراكه عملية سهلة لا تتطلب إعمال الفكر، والعلاقة بين أجزائه واضحة، والمسافة بين المدرك والمدرَك في حالة الجسد غير موجودة، والعلاقة بين السبب والنتيجة، والدافع والمؤثر، واضحة تمام الوضوح للإنسان. وعلاوة على هذا، فإن الجسد أول شيء يشعر به الإنسان؛ فالطفل يدرك في البداية جسده، ثم جسد أمه، ويعرف تضاريس جسده، ثم تضاريس جسد أمه الذي يتركز في الثدي؛ مصدر حياته واستمراره ولذته.

ويبدو أن الإنسان، في بداية بزوغ وعيه، أدرك عمليات أخرى مرتبطة بجسده، رسَّخت عنده إدراك العالم من خلال الجسد المادي:

١ ـ عملية الولادة، وخروج الطفل من الرحم؛ إذ رأى الإنسان الجسد وهو يتولد من جسد آخر، فظن أنه مصدر الحياة.

٢ ـ في اللحظات والأيام والشهور الأولى من حياته يستمد الإنسان حياته من خلال التواصل الجسدي المباشر بثدي أمه، ويتصور أنه جزء منها.

٣ ـ في تواصله مع الآخر (الأنثى)، كان أول أشكال الاتصال (وأسهلها وأكثرها بساطة) الجماع الجنسي: دخول الذكر في فرج الأنثى، بكل ما يحمله ذلك من تواصل جسدي مباشر. كما أن الجنس كان يمنحه لحظات فردوسية يفقد فيها إحساسه بالحدود والهوية والإرادة، ويمارس إحساساً بالخلود، ويلتحم بالكون.

٤ ـ وحينما ربط الإنسان بين العملية الجنسية والولادة (الحياة)، وبين الرضاعة (استمرار الحياة)، اكتملت عنده مفردات الحلولية الكمونية الواحدية التي تؤكد الجسد باعتباره مصدراً للمعرفة والعلم والتكامل والتماسك. فالجسد هو الذي يحل محل فكرة الكل؛ ولذا فإن من الأفكار الأساسية في المنظومات الحلولية الكمونية فكرة تفاعل «الماكروكوزم» و«المايكروكوزم»،

أي تقابل العالم الكبير (الكون) بالعالم الصغير (جسد الإنسان) وتعادلهما (فالأول صورة مكبرة من الآخر). كما تؤكد مفردات الحلولية الجنس باعتباره مصدراً للحياة، وطريقة للتواصل بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والقوى الكونية (مانحة الحياة). لهذا، فإنه تم الربط بين كل هذا وبين مفهوم الأرض، - هذا الشيء الموضوعي الموجود خارجه؛ ولكنه، مع هذا، يحيطه من كل جانب (مثل الرحم)، ويمنحه الحياة (مثل الثدي).

الإشكاليات الأساسية للحلولية الكمونية الواحدية

ذكرنا سابقاً أننا سنوجز الإشكاليات الأساسية للحلولية الكمونية الواحدية في عدة نقاط أساسية:

١ - **إشكالية التسمية**: نزعم أن وحدة الوجود الروحية هي ذاتها وحدة الوجود المادية، وأن الفارق الوحيد بينهما هو الفرق في تسمية ذلك المبدأ الواحد الكامن في المادة، الدافع لها، فهو «الإله» في وحدة الوجود الروحية، وهو «المادة» في وحدة الوجود المادية. (انظر: «إشكالية التسمية»).

٢ - **الاستجابة العقلية والاستجابة العاطفية**: ولا يوجد فرق بين الاستجابة العاطفية والاستجابة العقلية لوحدة الوجود، فـ«سبينوزا» أدرك وحدة الوجود المادية، وأسس نسقاً فلسفياً عقلياً بارداً، أما «روسو» فقد أسس نسقاً فلسفياً عاطفياً ساخناً، لكن هذا لا يغير من واحدية النسق، فالاختلاف اختلاف في نوعية الاستجابة، وليس في شكل النسق. (انظر: «الاستجابة العقلية والاستجابة العاطفية لوحدة الوجود»).

٣ - **وحدة الوجود السكونية ووحدة الوجود الحركية**: لا يوجد فرق بين النظم الحلولية الكمونية الواحدية السكونية، والنظم الواحدية الحركية؛ فنظام «سبينوزا» نظام سكوني باعتبار أن المبدأ الواحد (الكامل) كامن في كل الأشياء، ويمنحها الوحدة والتماسك. أما في فلسفة «يعقوب» (Jacob Boehme) أو «لايبنتز» أو «هيجل»، فإن المبدأ الواحد الكامل مفارق تماماً للعالم حتى حد التعطيل، أما المبدأ الكامن فهو غير مكتمل، ويصل إلى

كماله في آخر الزمان. (انظر: «وحدة الوجود السكونية [الإله/ الطبيعة]، ووحدة الوجود الحركية [الإله/ الصيرورة]»).

٤ ـ **إنكار الكون وتأليهه**: تأرجح المنظومات الحلولية المادية بين قطبين متعارضين ظاهرياً: إنكار الكون تماماً (فلا موجود إلا هو، أي «الإله»)، أو تأليهه (لا موجود إلا هي، أي «الطبيعة»). فإنكار الكون هو جزء من وحدة الوجود الروحية، وتأليهه هو تعبير عن وحدة الوجود المادية. (انظر: «إنكار الكون وتأليهه»).

٥ ـ **التمركز حول الذات، والتمركز حول الموضوع**: حينما يكون موضع الكمون هو عقل الإنسان أو الإنسان ذاته، فإن هذا هو التركيز حول الذات، وتهميش الطبيعة (وتأليه الإنسان)؛ وحينما يكون موضع الكمون هو الطبيعة (وما هو متجاوز للإنسان)، فهذا هو التمركز حول الموضوع (تأليه الطبيعة). (انظر: «الثنائية الصلبة بين التمركز حول الذات، والتمركز حول الموضوع»).

٦ ـ **التحوُّل من الصلابة إلى السيولة**: حينما يكون هناك مركز ما في النظام الكموني الحلولي (سواء كان كامناً في الإنسان، أو كان كامناً في الطبيعة)، فإن هذه هي مرحلة الصلابة التي تأخذ شكل ثنائية صلبة (الإنسان في مقابل الطبيعة، والذات في مقابل الموضوع). ولكن، حينما يختفي المركز تماماً، فإن هذه هي مرحلة السيولة (حيث لا ذات ولا موضوع). (انظر: «السيولة الشاملة وغياب المركز»).

٧ ـ **وحدة الوجود الجزئية ووحدة الوجود الكونية**: عادةً ما يكون نطاق وحدة الوجود مقصوراً على شعب بعينه، وأرض بعينها، أو شخص بعينه؛ وهذه هي وحدة الوجود الجزئية. ولكن أحياناً يتسع نطاق وحدة الوجود ليشمل الكون بأكمله، والجنس البشري بأسره؛ وهذه هي وحدة الوجود الكونية. (انظر: «وحدة الوجود الجزئية ووحدة الوجود الكونية»).

إن كل المفردات التي أشرنا إليها كامنة في تجارب الإنسان المباشرة الأولية له. كما أن استخدامه للجسد ومفرداته وأعضائه كصور مجازية إدراكية تفيد معنى محو المسافة بين الذات وما هو أكبر منها، وذوبان الذات فيه

وتماهي النفس مع البدن ـ هو أمر متوقع؛ بمعنى أن الإنسان في بدايته الجنينية، وفي طفولته الأولى، كان جزءاً من الطبيعة. ومن هنا، فإن جوانبه الطبيعية/المادية تظل معه عبر حياته مهما بلغ من ربانية وتَجاوُز. ولهذا فإن إدراكه للعالم من خلال المقولات المادية الجسدية اللصيقة بتجاربه المادية المباشرة الأولى، دون تجريد أو تجاوز ودون اجتهاد أو إجهاد، أمر طبيعي. فمن منا لا يدرك جسده ولا يعرفه؟ ومن منا لا يعرف الجوع والعطش، واللذة والألم الجسديين؟ ومن منا لا يعرف الأرض والجنس والرحم والرضاعة واللحظات الفردوسية الأولى؟ لكن أن نستخدم المقولات الأولية في تفسير الجوانب المادية البسيطة من حياتنا الإنسانية المركبة شيء، وأن نستخدمها في تفسير كل جوانب حياتنا الإنسانية شيء آخر. والمحاولة التفسيرية الحلولية الكمونية (بمفرداتها الجنينية الجسدية) تتسم ببدائيتها وسذاجتها، وبالارتباط المتطرف بين النموذج والظاهرة؛ إذ لا تكاد توجد أية مسافة بين النموذج والظاهرة، وبين السبب والنتيجة، وبين الدال والمدلول. وهي محاولة تستخدم المادة البسيطة لفهم ما ليس بمادة، فكل مفردات الحلولية الكمونية هي أشياء مادية لها صفات المادة، فهي مقولات إدراكية مادية، وهي تمثل محاولة المتناهي (المادي) القفز على التناهي، وصولاً إلى حالة اللامتناهي، ولكنه يصر على العثور على اللامتناهي في المحسوس والمتناهي، أي إنها تفترض كمون مركز العالم في المادة. ومن ثَم، فهي محاولة تفسيرية مستحيلة تؤدي إلى اختزال الإنسان المركب (الرباني) القادر على التجاوز، الذي يعيش في الثنائيات، ويحوي داخله درجة من التركيب (مصدرها القبس الإلهي) لا يمكن ردها إلى النظام الطبيعي بحيث يصير إنساناً طبيعياً مادياً، ذا بُعد واحد، لا يمكنه تجاوز ذاته، أو تجاوز الطبيعة، أو المرجعية الكمونية؛ فيسقط في حمأة المادة، ويعود إلى السيولة الرحمية، والطبيعة/المادة.

وقد عبَّرت الحلولية الكمونية عن نفسها بشكل مباشر وواضح في الرؤى الوثنية للكون، وقصة الخلق. فهذه الرؤى عادةً ما تستبعد فكرة خلق العالم من عدم (والتي تفترض وجود مسافة بين الخالق والمخلوق)، كما تستبعد فكرة الخلق المحدد في زمان ومكان بمشيئة إلهية، ولغرض إلهي، وتستبدل بها نظريات تذهب إلى أن العالم نتيجة التقاء جنسي بين الآلهة (التي تمثل

عناصر الطبيعة المادية)؛ فتتزوج آلهة الأرض من آلهة السماء، أو آلهة الشمس من عنصر في الأرض؛ أي إن الخلق ليس نتيجة عملية تتم خارج المادة والطبيعة، أو لغرض إلهي أخلاقي. وتكتسب الآلهة خصائص البشر (إذ لا توجد مسافة بينها وبينهم)، فتحابي شعبها، وتغار عليه، وقد تدخل معه في علاقة جنسية، أو شبه جنسية، أو علاقة حب جنسي، يعقبها زواج مقدَّس، أو تقيم علاقة تعاقدية خاصة جداً تُميِّز هذا الشعب عن بقية الشعوب، وتمنحه مركزية في الكون، (بل يُلاحَظ أن عبادة القضيب، أو الرحم، أو إلهة الخصب التي ترمز للرحم، تنتشر في الحلوليات الكمونية الأكثر بدائية؛ فالقضيب يصبح هنا الدال والمدلول، وأيقونة الحلولية الكبرى. كما أن الاحتفالات والشعائر الدينية الحلولية تأخذ عادةً طابعاً جنسياً. وفي عبادات «المايا» كان الطقس الأساسي هو أن يقوم الملك باستقطار بعض نقط الدم من قضيبه، وأثناء هذه العملية كان يرى الآلهة ويعرف إرادتها). هذا على عكس العبادات التوحيدية، حيث يحتل الجنس مكانه كنشاط إنساني ضمن نشاطات إنسانية أخرى، مختلطاً بها وليس منفصلاً أو مستقلاً عنها، ومن ثم يكتسب الجنس مضموناً اجتماعياً مركباً، ومن ثَمّ فهو لا يحتل أية مركزية، ولا يصبح صورة مجازية إدراكية كبرى. وإذا كانت المنظومات الحلولية الكمونية ترى أن الإنسان يحقق ذاته من خلال إلغاء حدود كل شيء، فإن كثيراً من الحركات المشيحانية والباطنية تُلغي حدود الملكية الخاصة والجنس. ومن ثَم، تظهر شيوعية الأرض والنساء (الرحم الطبيعي، والرحم الإنساني)، الأمر الذي يُلغي أي تمايز، أو هرمية، وأية هويات إنسانية محددة. أما المنظومات التوحيدية فتؤكد فكرة الحدود، ومن ثم تؤكد فكرة العدل في توزيع الملكية، وإدارتها دون إلغائها، وتؤكد فكرة الزواج والأسرة كمؤسسات مبنية على الاستقرار والطمأنينة والحب.

وحتى حينما ابتعد الإنسان البدائي الطبيعي عن الجسد (والجنس والثدي والرحم)، فإن هذا لم تَنتُج عنه أية مقدرة على التجاوز أو التجريد؛ إذ أصبحت الأرض (بدلاً من الجسد) موضع تقديس الإنسان. فالمكان مباشر ومادي (على عكس الزمان، فهو غير مباشر وغير ملموس). ولهذا، نجد أن العقل البدائي يتسم بإدراك عميق للمكان، أي الأرض، وإغفال شبه تام

للزمان، وهي سمة يتصف بها أيضاً إدراك الطفل الذي يبدأ بالإحاطة بمفهوم المكان متدرجاً تدرجاً بالغ البطء، إلى أن ينضج ويحيط بفكرة الزمان والتاريخ. ومن هنا، نجد أن العقل البدائي (الحسي المادي الوثني العاجز عن التجريد) قد ربط بين مفردات الحلولية الكمونية الجسد (الجنس - ثدي الأم - الرحم) من جهة، والأرض من جهة أخرى. فالأرض، مثل الجسد، هي أقرب الأسباب للنتائج وأكثرها التصاقاً بها، ولا توجد مسافة بينها وبين الإنسان؛ وهي كيان مادي يستطيع أن يدركه بحواسه الخمس دون إعمال عقل أو جهد. وقد رأى هذا الإنسان البدائي المادي الوثني الديدان وهي تخرج من باطن الأرض، والنباتات وهي تشقها وتُخرج براعم ثم زهوراً. والأرض، بهذا، هي في نظره المصدر المباشر للرزق؛ فمنها تأتي المحاصيل، بل ومواد البناء. وهو يراها وهي تُخْصب، ثم تقحل، ثم تُخْصب، عبر الفصول؛ مصدر حياتها وحيويتها من داخلها. والإنسان، أخيراً، يعود إلى الأرض فيُدفَن فيها. إنها، إذاً، هي البداية، ومصدر الرزق، والمأوى، والنهاية؛ أي هي موضع الكمون، لذلك هي الرحم النهائية، والجسد الأعظم مصدر الحياة والخلق، وهي «الإله»؛ إذ هي المصدر، وإليها المآل.

وعادةً ما تدور العبادات الوثنية الحلولية حول تقديس الأرض المقدَّسة، والدورة الكونية للطبيعة؛ وعادةً ما تُقرَن الأرض بفرج المرأة، مصدر الحياة والخلق (ومن هنا تركيز الغنوصية على الجنس والمرأة). وتظهر فكرة «الإله» الحي، أو المصلوب، أو المذبوح الذي يُبعَث من جديد كل عام، وهي عملية ذبح وبعث تُفسِّر دورات الطبيعة، فكأن «الإله» جزء من الطبيعة/ المادة ودورتها، لا يتجاوزها، يحيا بحياتها، ويموت بموتها، يُخْصب حينما تُخْصب الطبيعة، ويُجدب تماماً بجدبها. والصورة المجازية: الجسد/ الأرض/ الجنس/ الثدي/ الرحم، تحاول أن تفرض قدراً من الوحدة على تعددية العالم وتنوُّعه وكثرته، وأن تبين العلاقة بين الإنسان والطبيعة، ولكن هذه الوحدة هي وحدة لا تتجاوز العالم المادي (ولا حتى جسد الإنسان)؛ إذ إن مبدأ الوحدة كامن فيه لا يتجاوزه ولا يعلو عليه.

والفلسفات المادية (التي تُعبِّر عن وحدة الوجود المادية)، وضمن ذلك العلمانية الشاملة (الحلولية الكمونية المادية)، تستخدم مفردات الحلولية

الكمونية، وخصوصاً فيما يتعلق بتقديس الجنس والأرض. ولعل فكر ما بعد الحداثة، باستخدامه الأعضاء التناسلية كصورة مجازية إدراكية أساسية، يُشكِّل عودة إلى الحلوليات الوثنية، وعبادة القضيب والرحم.

صيغ مختلفة تعبّر عن العلمانية الشاملة (وحدة الوجود المادية والحلولية الكمونية المادية)

تلخص التعبيرات القرآنية: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنعام: ٢٩، المؤمنون: ٣٧]، و﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾ [الجاثية: ٢٤] الموقف الحلولي الكموني الواحدي المادي، أو العلمانية الشاملة ببساطة وبلاغة. فالمرجعية الوحيدة هي الدنيا، وعالم الحواس الخمس، والعقل المادي الذي يتواصل مع العالم المادي من خلال الحواس الخمس.

ولكن الخطاب العلماني لا يعبِّر عن العلمانية الشاملة والحلولية الكمونية بهذه البساطة. ولعل الصيغة الهيجلية في الحديث عن اتحاد المقدَّس بالزمني، والفكرة بالطبيعة، والإله بالتاريخ... إلخ من أكثر الصيغ تركيباً، وأكثرها شيوعاً للتعبير عن الحلولية الكمونية والواحدية المادية/ الروحية (وهو ما سنتناوله في مدخل مستقل «الهيجلية أكثر الصيغ الحلولية الكمونية شيوعاً»). وهناك صياغات أخرى أقل تركيباً من الصيغة الهيجلية، وأكثر بساطة، أصبحت جزءاً من خطابنا التحليلي دون أن ندرك النموذج (الواحدي المادي) الكامن وراءها. وقد قمنا بتحليل مصطلحات مثل: «وحدة (أي واحدية) العلوم»، و«الإنسان الطبيعي»، و«نهاية التاريخ»، في مداخل أخرى، لنبين أنها تعبِّر عن نموذج العلمانية الشاملة. ويمكن أن نورد فيما يأتي بعض المصطلحات الأخرى الشائعة ذات البُعد الواحدي المادي:

- يتحدث البعض عن أن «ما يحكم العالم هو قوانين الحركة، أو قوانين التغير، أو قوانين الضرورة الطبيعية». ومثل هذا القول يصدر عن الإيمان بوجود جوهر واحد يتبعه كل شيء، وتذعن له كل الظواهر، وأن القوانين كامنة في المادة غير مفارقة لها.

- إن قلنا «لا يستطيع الإنسان تَجاوُز حدود المادة»، أو «حدود الطبيعة»، أو «حدود جسده»، فنحن نتحدث في إطار حلولي كموني واحدي

مادي، ينكر وجود أية آفاق مفارقة للمعطيات المادية، وهذه وحدها تحوي كل ما يلزم لفهم العالم.

- إن قلنا «لا بد من القضاء على الثنائيات»، فنحن نقول «لا بد من سيادة الواحدية المادية والقانون الواحد الكامن في الأشياء، فنحن لا نعرف قانونين: واحداً للأشياء، وواحداً للإنسان»؛ أي إننا نرى أن ثمة جوهراً واحداً، وقانوناً واحداً كامناً.

- إنِ استخدم أحدنا مثل هذه العبارة: «إن النموذج الذي أستخدمه هو نموذج اقتصادي محض» فقد عَبَّر بشكل مصقول عن الحلولية الكمونية المادية والواحدية المادية؛ فهو يقول في واقع الأمر إن النموذج الذي يستخدمه قد استبعد من الظاهرة التي يدرسها كل العناصر الإنسانية غير الاقتصادية، وأبقى على عنصر واحد هو العنصر الاقتصادي (المادي)، وفسَّر الإنسان في إطاره، ونظر إليه باعتباره ظاهرة بسيطة؛ إنساناً ذا بُعد واحد، يسري عليه ما يسري على الظواهر الطبيعية، فهو شيء بين الأشياء، يمكن دراسته في إطار دوافعه الاقتصادية، ومن ثم يمكن رصده من خلال نماذج اقتصادية رياضية محضة، دون الإهابة بأي شيء متجاوز للمادة (الاقتصادية) المحضة. وقل الشيء نفسه عمّن يستخدم نموذجاً «فرويدياً» محضاً (يؤكد الواحدية المادية الجنسية بدلاً من الواحدية المادية الاقتصادية).

- وقد تزداد الأمور صقلاً، فيضطر الحلول الكموني المادي إلى أن يتحدث عن قدر من التجاوز لسطح المادة، وعن استقلالية الوعي الإنساني، وعن البناء الفوقي المستقل عن البناء التحتي، وهكذا. ولكن الحلولية الكمونية الواحدية تفرض نفسها لتؤكد أن مُستقَر الحقيقة هو القانون الكامن في المادة، فيضطرون إلى القول بأن الوعي الإنساني، في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، يمكن رده إلى حركة المادة، وبأن البناء الفوقي ليس ظاهرة مستقلة (بالإنكليزية: فينومينون = phenomenon)، وإنما هو ظاهرة تابعة وحسب (بالإنكليزية: أبي فينومينون = epiphenomenon)؛ ولهذا فإن البناء التحتي (المادي) هو ما يحدد حركة البناء الفوقي وشكله وبنيته، ويتحكم فيه.

- في هذا الإطار أيضاً يمكن فهم عبارة مثل «إن الإنسان يصوغ ذاته أثناء صراعه مع الطبيعة/المادة». فوعيه - حسب هذه الصياغة - يتشكل

ويزداد تركيباً (هكذا، بشكل آلي مادي يُقال له «جدلي» من خلال عملية الصراع مع الطبيعة نفسها وبسبب تكرارها)، فتتراكم المعرفة، وربما ذرات الوعي الإنساني، وبدلاً من الحديث عن لحظة الخلق الفارقة يتحدثون عن «الطفرة»، وعن «تحوُّل الكم إلى كيف»، وهكذا. وهي عبارات أقل ما توصف به أنها غامضة جداً؛ مجرد أسماء ذات رنين علمي لعملية غير مفهومة. ولكن ما يهم فيها من منظور هذا المدخل أنها تؤكد كمونية القوى التي تُحدث التغيير، وتنكر وجود أية قوى خارجية مفارقة. فالإنسان يصوغ نفسه بنفسه من خلال صراعه مع مادة أولية (الجوهر المادي الواحد) وفي إطارها، تماماً كما يخلق «الإله» العالم من مادة قديمة في النظريات الحلولية الكمونية الواحدية الروحية.

- وحينما يظهر نظام وتناسق في الكون، قد يفصح عن وجود مُنظِّم خارجي مفارق وعن غائية، فإنهم يحاولون استيعابه في الحلولية الكمونية الواحدية المادية، بحيث يصبح النظام كامناً في المادة، فيتحدثون عن «المادة ذاتية التنظيم»، أو «المادة رفيعة التنظيم».

- النظرية الداروينية[1] نظرية حلولية كمونية واحدية مادية، لا تقبل سوى قوانين التطور الكامنة في المادة لتفسير الظواهر كافة.

- وقول الداروينيين (والنيتشويين والماركسيين) «بأن الصراع بين الأنواع أو الأجناس أو الطبقات هو المحرك الوحيد أو الأساسي للسلوك الإنساني» هو القول بأن ثمة مبدأ واحداً كامناً في البشر وفي الطبيعة/ المادة يحركهما، ويتحكم فيهما في حتمية كاملة.

- المبدأ الواحد يمكن أن يتجلى من خلال التاريخ؛ فيُقال «إن مسار التاريخ أثبت كذا...»، أو «هذا هو حكم التاريخ»، أو «لا بد من أن تواكب حركة التاريخ والتقدم وإلا اكتُسحت تماماً، وأُلقي بك في مزبلة التاريخ». فهذه كلها صياغات ترى أن التاريخ هو موضع الكمون، وهو التعبير عن الجوهر الواحد الذي ينتظم كل الكائنات، ويحركها.

---

(١) انظر: تشارلز داروين، **أصل الأنواع**، ترجمة مجدي محمود المليجي، المشروع القومي للترجمة؛ العدد ٦٢٨ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤). [المراجع].

ـ النظرية العنصرية والنظريات التفسيرية العرْقية نظريات حلولية كمونية مادية؛ فهي تجد أن ثمة عنصراً مادياً واحداً، العرْق، هو الذي يمكن من خلاله تفسير تَطوُّر التاريخ. والصفات العرْقية صفات مادية كامنة في الإنسان.

ـ الحديث عن «زمانية كل شيء»، و«زمانية النص»، و«تاريخانية الظواهر الإنسانية كافة»، هو القول بأن كل شيء يوجد داخل الزمان لا يتجاوزه؛ فهو مُستقَر كل شيء، وكل المعرفة كامنة فيه، ولا يوجد شيء خارجه، فهو المبدأ المادي الواحد الذي يتخلل كل الأشياء ويدفعها.

ـ نحن نرى أن هيمنة الصورة المجازية العضوية على التفكير الغربي مظهر من مظاهر الحلولية الكمونية الواحدية المادية؛ فالصورة المجازية العضوية صورة مجازية تَجسُّدية حلولية، تدور حول المبدأ الواحد الكامن لا المتجاوز؛ فالكائن العضوي تُوجَد في داخله قوة نموه وفنائه، ولا يُدفَع من الخارج. واستخدام الجسد والجنس صوراً مجازية أساسية هو محاولة لاستخدام صور مجازية إدراكية تنقل العالم في ماديته وشيئيته الكاملة، دون أي شيء متجاوز له، فالجسد، مثل العالم المادي، هو موضع الحلول والكمون.

ـ وتتضح الحلولية الكمونية في مفهوم الشعب العضوي (فولك). فهو شعب تربطه علاقة عضوية بأرضه وثقافته، يكون كلّاً متلاحماً؛ فلا يوجد للشعب وجود خارج أرضه، ولا يمكن أن يؤسس ثقافته من دون وجوده عليها. وثقافة هذا الشعب تعبير عضوي عن روح هذا الشعب النابعة من خصوصيته، والتصاقه بأرضه. وهكذا، فكل شيء كامن داخل الشعب في كيان عضوي مصمت، لا يستطيع الأجنبي أن يخترقه، أو حتى أن يفهمه. لهذا تدور معظم الأيديولوجيات العنصرية (الصهيونية ـ النازية ـ القوميات المتطرفة) حول صورة مجازية عضوية، وهي أيديولوجيات حلولية كمونية مادية.

ـ وقول البنيويين الخاص بأن العالم لا يُوجَد خارج مجموعة من البنى، وبأن قوانين البنية كامنة فيها، محايثة لها، هو القول بأن ثمة مبدأ واحداً ذا مقدرة تفسيرية كبرى، هو مبدأ مادي واحدي في نهاية الأمر؛ فالبنية تتسم

بالوحدة الصارمة (رغم كل ما تحويه من ثنائيات متعارضة). وهي توجد في هذا العالم لا تتجاوزه.

ـ وقول أنصار ما بعد الحداثة، والسفسطائيين من قَبْلهم، بالصيرورة الكاملة هو القول بأن المبدأ المادي الواحد يأخذ شكل صيرورة مطلقة تسقط في قبضتها الأشياء كافة، ولا تملك الإفلات منها. وهذا يعني في واقع الأمر تَحوُّل الإله/الصيرورة (إله هيجل، مقابل الإله/الطبيعة، إله سبينوزا) إلى صيرورة وحسب، ويفقد ألوهيته؛ أي إنها تعميق للكمونية، وإنكار لأي تَجاوُز حتى لو كان لفظياً.

ـ تظهر الحلولية الكمونية الواحدية المادية في إصرار أنصار ما بعد الحداثة على إنكار أصل الإنسان الرباني؛ فـ«دريدا» (Jacques Derrida)[٢] يتحدث عن «وعي إنساني كامل بدون أساس إلهي، ومن دون أساس إنساني»، لأن الأساس الإنساني يعني قدراً من الانفصال عن الطبيعة/المادة، وبالتالي لا يوجد سوى جوهر مادي واحد. ومن هنا حديث «رورتي» (Richard McKay Rorty)[٣] عن عالم لا يَعبُد فيه الإنسان شيئاً؛ لا إلهاً، ولا ذاته؛ عالم تُنزَع فيه القداسة عن كلِّ شيء لأنه لا يوجد سوى جوهر مادي، فلا مجال للحيز الإنساني المستقل.

ـ وقول أنصار ما بعد الحداثة (الذي قد يبدو وكأنه لا معنى له) «لا يوجد شيء خارج النص» يمكن فهمه في إطار الصيرورة الكاملة. فالمبدأ المادي الواحد هنا هو الصيرورة الكاملة من دون إله؛ لعب اللغة، وتراقص الدوال، والمعنى لا يُوجَد خارجهما، ومن ثم فالنص هو نفسه صيرورة من دون إله أو مركز، ومن يُرِدْ أن يعرف معناه فليدخلْ في دوامته، وهو إن دخل

---

(٢) ولد عام ١٩٣٠ في الأبيار بالجزائر، إبان الاستعمار الفرنسي. فيلسوف فرنسي، أسس وطور التقويض/التفكيك. وقد حاول، على خطى هايدجر، مجاوزة الميتافيزيقا التقليدية. وكان همه في كتبه هو تقويض الثنائيات؛ كالكلام والكتابة في اللسانيات، والعقل والجنون في التحليل النفسي، والذكورة والأنوثة في نظرية الأنواع... من أهم كتبه، انظر: جاك دريدا: في علم الكتابة، ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة، المشروع القومي للترجمة؛ العدد ٩٥٠ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، والكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، سلسلة المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨). توفي في ٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤ [المراجع].

(٣) ولد في نيويورك سنة ١٩٣١، فيلسوف أمريكي، شغل مناصب في تدريس الفلسفة، والعلوم الإنسانية، والأدب. توفي في عام ٢٠٠٧م. [المراجع].

فلن يخرج؛ إذ لا يُوجَد شيء خارجه؛ فالمعنى كامن فيه، وهو، في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، بلا معنى ثابت أو نهائي.

ـ حين يستخدم إنسان مصطلح مثل «إن هو إلا . .»، أو «في التحليل الأخير»، أو «في نهاية الأمر والمطاف»، فإنه يشير في واقع الأمر إلى جوهر واحد يدور في إطار المبدأ الواحد؛ هو «الخصائص البيولوجية»، أو «الصفات الوراثية»، أو «البيئة الاجتماعية أو المادية»، أو «الدوافع الجنسية»، أو «شهوة التملك». فقد يختلف المضمون، ولكن تظل البنية.

ـ هناك من ينادي بوحدة العلوم، وهو يصدر في ذلك عن رؤية حلولية كمونية مادية، ترى أن الكون مكون من جوهر واحد؛ ولذلك لا يمكن أن يوجد أي فارق بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، فقوانين الأشياء واحدة، كامنة في كل منهما، وتوجد بينهما.

ـ مفهوم الإنسان الطبيعي (المادي)، والقانون الطبيعي (المادي)، يدور في إطار الحلولية الكمونية الواحدية المادية، والإيمان بالجوهر الواحد (الطبيعة/المادة) الذي يرد إليه كل شيء، بما في ذلك الإنسان. ومن ثم يتحول الإنسان من إنسان يشكل جزءاً من النظام الطبيعي، ولكنه مستقل عنه، إلى إنسان طبيعي مادي (غير إنساني) مستوعَب تماماً في الجوهر الواحد الطبيعي/المادي. وفي هذا الإطار، يمكن فهم الشعار الرومانتيكي عن «العودة للطبيعة»، و«الامتزاج بها»، و«التوحد معها»؛ فهي شعارات حلولية كمونية، تدعو الإنسان إلى أن يفقد ذاته تماماً في الكل الطبيعي المادي؛ إنها دعوة إلى الفناء الحلولي الكموني المادي.

ـ الترشيد والتحديث في إطار المرجعية المادية الكامنة هو أيضاً شكل من أشكال فرض الحلولية الكمونية الواحدية المادية. فالترشيد المادي هو فرض تفسيرات وصياغات أحادية مادية على الواقع، دون أن يأبه الفارض بأي شيء متجاوز له، ويصبح الواقع مكتفياً بذاته.

ـ يمكن القول بأن من ينتقدون المجتمعات الصناعية الحديثة (العلمانية)، يوجهون النقد إلى هذه الحلولية الكمونية الواحدية. فحينما يتحدث أحد المفكرين محتجاً على ظواهر مثل «التحييد»، و«التسلع»، و«التشيؤ»، و«فرض النماذج الكمية والبيروقراطية». . . إلخ، فهو في واقع

الأمر يحتجّ على الرؤية التي تذهب إلى أن ثمة جوهراً واحداً في الكون (السلعة - الشيء - الكم - السوق - الدولة الشمولية... إلخ) يستوعب الإنسان فيه، فيفقده كينونته وتركيبيته وتجاوزه. وهو يحتج كذلك على تفسير الإنسان باللجوء إلى المبدأ الواحد نفسه الذي تفسر به الأشياء. ومن هنا نرى أن الحديث عن الإنسان ذي البعد الواحد هو حديث، في واقع الأمر، عن الجوهر الواحد، وعن الواحدية الصارمة التي تودي بالإنسان. ويظهر هذا بشكل واضح في كتابات مفكري مدرسة فرانكفورت؛ فهي احتجاج صارخ على العقل الأداتي الذي يطبق على الإنسان النماذج المستمدة من العلوم الطبيعية، أي إنه يفترض أن الجوهر الإنساني والجوهر الطبيعي/ المادي جوهر واحد. ويتضح الشيء نفسه في رفض فكرة وحدة العلوم، ومحاولة التفريق بين الشرح والفهم، وبين التفسير العلمي والهرمنيوطيقا. فهي كلها محاولة لمعارضة نظام فكري يدور في إطار نموذج واحدي، بنظام آخر مبني على نموذج يقبل بتعددية المبادئ والجواهر، فيوجد قانون للإنسان، وآخر للأشياء، وهو ما يجعل التجاوز ممكناً.

ويتضح كل هذا بشكل متبلور في كتابات «فيبر» عن الترشيد (في الإطار المادي) وعن نقده للتحديث الذي سيودي بالإنسان، وينتهي به في القفص الحديدي (الواحدية الكمونية المادية). ودراسات «فيبر» عن علاقة البروتستانتية بالرأسمالية هي دراسة عن كيفية تحول وحدة الوجود ذات الصياغات الروحية إلى وحدة وجود ذات صياغات مادية. فالمؤمن الباحث عن الخلاص يتطلب علامة مادية محسوسة متجسدة من «الإله» تدل على أنه قد أحرز الخلاص وحصل على النعمة الإلهية. وعادة ما تأخذ هذه العلامة شكل ربح مادي ملموس. وتراكم المال هو تعبير عن تراكم النعمة الإلهية - وهذه نقطة التقاء كامل بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية؛ حيث يرى المؤمن وجه «الإله» كامناً في الدولار، وفي كل شيء (فلا موجود إلا هو). ومع تصاعد معدلات الحلول والكمون والعلمنة والواحدية، يبدأ وجه «الإله» بالشحوب، إلى أن يختفي؛ فلا يرى هذا المؤمن إلا وجه الدولار، ولا موجود إلا هو، أي الدولار.

وفي محاولتنا تطوير خطاب تحليلي يصل إلى هذه الواحدية الصارمة، وإلى فكرة الجوهر المادي الواحد، ويعبِّر عنها، نستخدم بعض العبارات

والمصطلحات التي تُعبِّر بأشكال مختلفة عن فكرة الكمون والحلول والواحدية المادية. وهذه المصطلحات والعبارات ليست من نحتنا أو صياغتنا تماماً، وإنما هي جزء من الخطاب التحليلي الفلسفي العام في الغرب الذي يتسم كما أسلفنا بالهيجلية، وما نفعله نحن هو أننا نُبيِّن أبعادها الكلية والنهائية، وعلاقتها بالتفكير الحلولي الكموني المادي. وفيما يأتي بعض هذه العبارات:

ـ يمكن أن يُشار إلى المبدأ الواحد، سواء كان متجاوزاً للطبيعة أو كامناً فيها، بأنه «المطلق»؛ فيقال تعبيراً عن الحلولية: «حَلَّ المطلق في النسبي، وأصبح كامناً فيه، وامتزجا تماماً، وأصبحا كلاً واحداً».

ـ ويمكن أن يُشار إلى المبدأ الواحد بأنه «المقدَّس»، فيُقال تعبيراً عن الحلولية: «امتزج المقدَّس بالزمني أو الدنيوي»، كما يمكن أن نقول: «لقد أصبح كل شيء مفعماً بالقداسة؛ فتَسَاوَى المقدَّس والزمني، وأصبحا كلاً عضوياً واحداً، وتساوت الأشياء وتمت تسويتها».

ـ ويمكن أن يُشار إلى المبدأ الواحد بأنه «الكل»، فيُقال تعبيراً عن الحلولية الكمونية الواحدية: «استوعب الكل الأجزاء؛ بحيث أصبح هناك كلٌّ واحد وحسب»، كما يُقال: «الكل لا يوجد إلا في الأجزاء».

ـ كما يمكن أن يُشار إلى المبدأ الواحد بالمركز، فيُقال: «حل المركز في العالم، وأصبح كامناً فيه بحيث أصبح هناك كلٌّ عضوي». وهذا عكس النماذج التوحيدية؛ إذ يظل المطلق منفصلاً عن النسبي، والمقدس منفصلاً عن الزمني، والكل عن الجزء، ويظل المركز مفارقاً للعالم؛ فتظل هناك ثنائية فضفاضة، وتظل هناك مسافة بين الخالق والمخلوق هي في جوهرها الحيز الإنساني الذي يؤدي إلى ظهور كلٍّ متكامل فضفاض بشكل غير عضوي، لا كلٍّ متلاحم بشكل عضوي، يتساوى داخله الإنسان بالأشياء، وتهيمن الواحدية المادية.

وما يحدث في الحالات السابقة هو عملية امتزاج لطرفين كان يُتصور أن أحدهما منفصل عن الآخر ومتجاوز له، ولكنهما في الإطار الحلولي الكموني يمتزجان ويذوبان حتى يكونا جوهراً واحداً، ويردّان إلى مبدأ واحد، ويظهر كلٌّ عضويٌّ مصمت، لا يفصل فيه فاصل بين الطرفين:

المطلق والنسبي - المقدس والمدنس - الكل والأجزاء (تماماً كما تختفي المسافة التي تفصل بين الإله من جهة، والطبيعة والإنسان من جهة أخرى).

- وعملية الامتزاج هي ذاتها عملية حلول «الإله» في الطبيعة والإنسان، وكمونه فيهما، واختفاء المسافة. ولذا، فنحن نعبر عن الحلولية الكمونية بالقول: إن «كل المسافات اختزلت، وسُدّت كل الثغرات، وظهر واحدٌ عضويٌ مصمت».

- ونتحدث أحياناً عن «النزعة الجنينية» عند الإنسان؛ وهي في أن يلتحم بالكل، وبالجوهر الطبيعي/المادي الواحد، ويفقد حدوده؛ ومن ثَم يهرب من الأعباء الأخلاقية الملقاة على كاهله باعتباره إنساناً. فالنزعة الجنينية هي نزعة حلولية كمونية نحو الواحدية، ونحو رؤية العالم في إطار جوهر واحد.

شحوب الإله

«شحوب الإله» مصطلح قمنا بصياغته، على غرار مصطلح نيتشه «موت الإله»، لنصف إحدى مراحل الحلولية الكمونية، ومستوى من مستويات العلمنة، والانتقال من المرجعية المتجاوزة إلى المرجعية الكامنة. وهي مرحلة يحل فيها الإله في الإنسان، أو في الطبيعة، أو في كليهما معاً، ويوشك أن يتوحد بهما دون أن يفعل. ولكنه مع هذا يفقد كثيراً من تجاوزه، وقد لا يبقى منه سوى الاسم بحلوله في الكون. كما يمكن أن يحدث العكس: وهو أن يخلق «الإله» العالم ثم ينسحب منه ويتركه وشأنه، ويحتفظ باسمه، ولكنه يفقد فاعليته نتيجة ابتعاده عن الكون، وانفصاله عنه. وسواء حل في العالم أو انسحب منه، فإنه يتم تهميشه، ومن ثَم فإن الغرض والغاية في العالم يختفيان تقريباً. وبعض المنظومات العلمانية الجزئية (الربوبية على سبيل المثال) تقف عند مرحلة شحوب الإله دون أن تَعبُر الخط إلى مرحلة موته. فالربوبية والماسونية والموحدانية كلها تعبِّر عن فكرة شحوب «الإله».

ظلال الإله

أشار «نيتشه» إلى ما سماه «ظلال الإله»، وهي بعض الأفكار الكلية والمطلقة التي استمر وجودها حتى بعد ظهور الرؤية العلمية المادية وانتشارها. ومن أهم تبديات ظلال «الإله» فكرة الكل، والحقيقة، والثنائيات

الأخلاقية، والسببية والغائية، وفكرة الإنسان نفسه كذات مستقلة عن الطبيعة/المادة. ورغم أنها مجرد ظلال إلا أنها تصبح بمنزلة مركز للعالم، وتمنحه قدراً من الصلابة. وطالب «نيتشه» بضرورة تطهير العالم تماماً من ظلال «الإله» هذه؛ حتى يصبح العالم عالماً سائلاً، لا مركز له. وعالم ما بعد الحداثة هو العالم الذي تم تطهيره تماماً من كل ظلال الإله، فأصبح عالماً بلا مركز، مادة محضة سائلة. واختفت الذات الإنسانية، وكل أوهام الإنسانية (الهيومانية) الغربية، كما اختفى الموضوع الثابت ذو الحدود الواضحة.

موت الإله

«موت الإله» مصطلح يعني أن القوة الخالقة للعالم، المتجاوزة له، قد اختفت، وفَقَد الإله اسمه، وهو ما يعني الاختفاء الكامل للمرجعية المتجاوزة، وظهور المرجعية الكامنة. عندئذ يُسمَّى المبدأ الواحد، مصدر وحدة العالم وتماسكه، «الطبيعة/المادة»، أو التنويعات المختلفة عليه. وحين يتم ذلك تتحوَّل وحدة الوجود الروحية إلى وحدة وجود مادية. ونحن نُعبِّر عن هذا بقولنا إن «الإله» يحل في المادة، ويتوحد بها، ولا يصبح له وجود؛ فلحظة الوحدة الكاملة للوجود، والواحدية المادية (اللحظة النماذجية العلمانية)، هي أيضاً لحظة فقدان الإله لتجاوزه واسمه، أي موته. ويصبح مركز الكون كامناً فيه، ويصبح الكون (الإنسان والطبيعة) مكوَّناً من مادة واحدة، ويختفي الغرض والغاية تماماً، ويموت الإنسان، أي يختفي كمقولة مستقلة عن النظام الطبيعي/المادي. وعبارة «موت الإله» عند نيتشه (صاحب العبارة) تعني غياب فكرة الكل التي تشكل أساس الأنطولوجيا الغربية.

ولو أردنا التعبير عن هذه الفكرة بالمصطلح الإسلامي لقلنا: «نسيان الله» بدلاً من «موت الإله»؛ وذلك انطلاقاً من الآية الكريمة: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]. وهي تعني وجود الإنسان ككيان مستقل عن الطبيعة، يحقق قدراً من التجاوز لها، بسبب علاقته بالله المتجاوز. فإن نسي الإنسان الله، وظن أنه غير موجود، نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز ومركزيته في الطبيعة، وما يُميِّزه كإنسان، ونسي أنه إنسان، إنسان أسمى من الطبيعة، ومُستخلَف من إله عليّ قدير مجاوز للطبيعة والمادة.

الهيجلية: أكثر الصيغ الحلولية الكمونية شيوعاً

توجد عدة صيغ للتعبير عن الحلولية الكمونية المادية (العلمانية) في الخطاب الفلسفي الغربي؛ لعل أكثرها شيوعاً وتغلغلاً هي الصيغة الهيجلية. وحتى نعرف لمَ حققت الصيغة الهيجلية هذا الشيوع، قد يكون من المفيد أن نشير إلى المرحلة «السبينوزية» في تاريخ الحلولية الكمونية الواحدية المادية في الغرب. فقد اكتشف «سبينوزا» أن شكلي وحدة الوجود (وحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود المادية) في واقع الأمر شيء واحد، وأنهما يعبران عن الحلولية الكمونية الواحدية نفسها، وطرح فكرة أن «الإله» هو الطبيعة، وأن الخالق هو المخلوق؛ أي إن الوحدة الروحية للوجود هي، في واقع الأمر، الوحدة المادية له. وقد وصف المادة بأنها علة ذاتها، توجد في ذاتها، وتدرك بذاتها، ولا يحتاج في تكوين تصور عنها إلى تصور آخر، فوجود الطبيعة/المادة وجود ضروري لانهائي أزلي شمولي، وهذه هي أيضاً أوصاف «الإله». ولهذا، قال إن الطبيعة هي «الإله» (والإله هو الطبيعة)، واستخدم خطابين مختلفين يفصحان عن الشيء نفسه: الخطاب الحلولي الكموني الروحي الصوفي، والخطاب الحلولي الكموني المادي العلماني الرياضي الطبيعي. وقد نجح في المزج بينهما تماماً حتى ظن كثير من مفكري أوروبا وشعرائها (حتى أواخر القرن التاسع عشر) أنه مفكر ديني «أسكره الإله» (على حد تعبير أحدهم)؛ باعتبار أن الديباجات الروحية تعبّر عن مضمون ديني حقيقي، بينما هي في واقع الأمر مجرد لغة دينية تكمن وراءها المعاني الكمونية المادية الإلحادية الحقيقية.

ويمكننا أن نتحدث عما سمّاه البعض «الهرطقة السبينوزية» على أنها تعبير عن نسق فلسفي واحدي حلولي كموني مادي مصمت، «الإله» فيه موجود اسماً وغائب فعلاً. ولهذا، يتأرجح الاسم ذاته، فهو تارة «الإله»، وتارة الكائن الأعظم، وتارة الطبيعة. وهذا الاسم المتأرجح هو الذي يصبح فيما بعد المطلق العلماني المادي، والمرجعية المادية: التقدم، والوطن، والدولة، والحتمية التاريخية، وإرادة القوة والبقاء. (انظر: «المطلق العلماني»). ويشكل هذا المزج الكامل بين الوحدة الروحية والوحدة المادية للوجود خطوة أساسية حاسمة في عملية الصياغة الحديثة للخطاب الحلولي الكموني.

وقد تغلغلت الهرطقة السبينوزية في الفكر الغربي الحديث (بالمعنى التوليدي لا التراكمي) في فكر «لايبنتز»، وفي الفكر الألماني المثالي والمادي. فالإيمان بتقابل العقل والطبيعة هو امتداد لفكرة تقابل الماكروكوزم (الكون الأكبر) والمايكروكوزم (الكون الأصغر، أي الإنسان)، وهي بدورها تطوير للمبدأ الحيوي، والنفسانية الشاملة والنموذج الحلولي الكموني بشكل عام الذي يفترض الواحدية الكونية، وهو تعبير عن الإيمان بالتماثل الكامل بين قوانين العقل وقوانين المادة، وبزمانية هذه القوانين، وكمونها في الإنسان والطبيعة، فهي قوانين لا تتجاوز عالمنا المادي، ولا تفارقه؛ مما يعني، في نهاية الأمر، سريان هذه القوانين على الإنسان، وضرورة إذعانه لها.

ومع هذا، حلت الصيغة الهيجلية للتعبير عن الحلولية الكمونية (المادية) محل الصيغة السبينوزية لعدة أسباب، يمكن التعرف إليها إن أدركنا جوهر الهيجلية بما تحتويه من صيرورة وتعددية ظاهرة السكونية والواحدية «الإسكاتولوجية» الباطنة. وقد لخّص الدكتور زكي نجيب محمود الهيجلية في عدة سطور، فكان تلخيصاً وجيزاً بليغاً بيَّن فيه الحركة الأساسية في فكر هيجل من التعددية إلى الواحدية، ومن الروحانية إلى المادية، ومن الصيرورة إلى الثبات والسكون، ومن الأجزاء المتعينة إلى الكل المجرد، كما بيَّن أن مذهب هيجل مذهب حيوي عضوي؛ يقول: «مؤدى المذهب الهيجلي هو أن الكون كله، بجميع من فيه، وما فيه [التعددية]، إن هو إلا تعبير عن "روح" مطلق لا تحده حدود، ولا تقيده قيود [الواحدية]. فهذا «المطلق» الروحاني في جوهره [الروحانية] إنما يتبدى ويكشف عن نفسه في مظاهر العالم التي ندركها بحواسنا [المادية]. فلئن كان العالم المحسوس متطوراً من مراحل أدنى إلى مراحل أعلى [الصيرورة]، فما ذلك إلا تطور في كشف «الروح المطلق» عن نفسه كشفاً متدرجاً، كأنما هو الشريط المنطوي يبسط نفسه بسطاً ليبدو منه ما قد كان خافياً [الثبات]، وليس الكون على هذا المذهب بمختلف عن كائن عضوي حي واحد ذي رغبات وأهداف [الحيوية العضوية]. ومعنى ذلك، بعبارة واضحة، هو أن هذه الأفراد والمفردات التي تصادفها من حولك لا تزيد على وسائل الكل في تحقيقه لأغراضه»[٤]، أي

---

(٤) انظر: زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، السلسلة الفلسفية (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م). [المراجع].

إن الإنسان الفرد ليس له وجود مستقل عن قوانين الحركة، أو عن الطبيعة/ المادة، أو عن حركة التاريخ، أو عن أيٍّ من الحتميات التي تتجاوزه وتحدد له شكل حياته واتجاهه؛ فهو وسيلة لا غاية، أما الغاية فهي الكليات اللاإنسانية الهيجلية المختلفة التي تحدد للإنسان غايته. كل هذا يعني أنه يتم تجريد الإنسان وتفكيكه في إطار هذه الكليات، وتتجلى «حريته» في إدراك لوضعه هذا، وتكيفه معه. وهذا لا يختلف كثيراً عن «حب القدر» عند «سبينوزا».

ومع هذا، حلت الصيغة الهيجلية محل الصيغة السبينوزية للأسباب الآتية:

١ ـ السبينوزية فلسفة سكونية غير قادرة على التعامل مع الظواهر التاريخية في كل تنوعها وثرائها، على عكس فلسفة هيجل الجدلية الحركية.

٢ ـ تميل فلسفة «سبينوزا» إلى تأليه الكون، وإنكار الإنسان، ومن ثم تستبعد الإنسان بشكل صريح مباشر، على عكس فلسفة هيجل التي تجمع بين الطبيعة والتاريخ، وتتسم بالشمول والعمق، ولا تنكر الإنسان ولا الطبيعة، وإنما تؤلههما. ولكنها في الوقت ذاته تطبّع «الإله» وتؤنسنه، بحيث لا يبقى سوى هذا العقل المطلق الذي يتجاوز كل شيء (الإله ـ الإنسان ـ الطبيعة)؛ أي إن إنكارها للإنسان يتم بطريقة مصقولة و«روحية» ملتوية.

٣ ـ كانت فلسفة «سبينوزا» باردة محايدة موضوعية، على عكس فلسفة هيجل الدافئة التي تجمع بين الذات والموضوع.

٤ ـ تدور فلسفة «سبينوزا» حول «آلية الكون» كاستعارة، باعتبار العالم نظاماً مادياً على عكس استعارة «هيجل» العضوية التي تمور بالحياة والحركة.

٥ ـ ينتمي مصطلح «سبينوزا» إلى عالم العصور الوسطى، على عكس مصطلح «هيجل» الذي تخلّص تماماً من أي ترسبات مصطلحية قديمة.

إن الفرق بين «سبينوزا» و«هيجل» هو الفرق بين «الإله»/ الطبيعة المكتمل من البداية و«الإله»/ الصيرورة الذي يحقق اكتماله من خلال عملية جدلية شاملة. فـ«الإله»/ الطبيعة عند «سبينوزا» يتجلى بالقدر نفسه في كل أرجاء الكون، ويسويه تماماً، فهو لا يعرف صيرورة أو تاريخاً أو تنوعاً أو عاطفة،

فتذوب الأجزاء في الكل، وتنعدم الهوية، وتصبح الحركة زائفة، وتسود السكونية والحتمية والواحدية الصارمة، ويظهر عالم آلي خالٍ من الحياة؛ إذ تُردّ فيه كل الموجودات إلى المبدأ الواحد. أما «الإله»/ الصيرورة، فهو «إله» ناقص يكتمل داخل الطبيعة والتاريخ من خلال عملية جدلية تاريخية تغطي التاريخ بأسره، فيجمع شتات ذاته تدريجياً، في كل الأزمنة والأمكنة، بمساعدة الإنسان، ولا يكتمل إلا في نهاية التاريخ في وحدة وجود عالمية، تضم التاريخ والطبيعة والإنسان وكل المخلوقات. والتاريخ الإنساني، في جانبيه: المثالي والمادي، بهذا المعنى، هو تاريخ واحد (واحدي): حركة متصاعدة نحو التجاوز التدريجي لكل التناقضات بين الروح والمادة، بحيث تتحد الروح المطلقة تدريجياً مع المادة، وتتحقق الفكرة المطلقة في الزمان، وتعبّر عن نفسها، وعن التاريخ، وعن كل أشكال الحياة المادية والروحية.

داخل هذا الإطار من الواحدية، يصبح تطور الدين مطابقاً لتطور التاريخ، ويصبح تاريخ النبوة، وتطور الوحي، هو تاريخ التقدم البشري، ويصبح تاريخ الروح هو تاريخ المادة، ويصبح التاريخ الإنساني، والتاريخ الطبيعي، والتاريخ المقدّس، والتاريخ الزمني؛ تاريخاً واحداً (وحدة وجود تاريخية تجبُّ التاريخ). هذا يعني أنه لا يوجد سوى جوهر واحد كامن في الطبيعة والتاريخ، يمكن التعبير عن وجوده بطريقة مادية وطريقة روحية. وكل التاريخ، من ثم، يصبح تاريخاً علمانياً، وتصبح كل القضايا، بما في ذلك القضايا الروحية الدينية، قضايا مادية زمنية. كل هذا يعني أنه، رغم كل التنوع والتعدد والتناقض، تسود في نهاية الأمر، لا في بدايته (كما هي الحال مع سبينوزا)، وحدة عضوية كاملة؛ فتُسدّ كل الثغرات، وتختزل كل المسافات، وتمحى كل الثنائيات: ثنائية الدين والدنيا، والمقدس والزمني، والإله والإنسان، والإنسان والطبيعة؛ فتتساوى كل الأشياء في لحظة الحلول والكمون، وحدة الوجود، ونهاية التاريخ، والفردوس الأرضي؛ وهي أيضاً اللحظة التي تذوب فيها الأجزاء في الكل، وتتحقق النزعة الجنينية، وتنعدم الهوية، وتسود الحتمية والواحدية المادية، ويصبح الإنسان لا وجود مستقل له؛ إذ يُرَدُّ إلى المبدأ الواحد، وإلى الكليات اللاإنسانية الهيجلية.

إن نسق «هيجل» لا يقل واحدية أو مادية عن نسق «سبينوزا»؛ فكلاهما لا يسمح بوجود شيء مفارق للدنيا والزمان، وهو ما يعني أن الإنسان إن هو

إلا جزء لا يتجزأ من عالم المادة والصيرورة. ولكن، بينما تسمح الهيجلية بفسحة من الزمن (من بداية الأمر حتى نهايته)، يعيش فيها الإنسان في وهم الحرية والروحانية والمثالية والتجاوز، إلى أن يُردّ كل شيء في نهاية الأمر المطاف، وفي التحليل الأخير، إلى المبدأ الواحدي المادي (اللاإنساني) ذي الأسماء المادية والروحية؛ فإن السبينوزية تعلن، ومن البداية، الوحدة العضوية والنهاية الواحدية.

والصيغة الهيجلية لم تظهر من العدم؛ فموقف هيجل الحلولي الكموني «الجدلي» يضرب بجذوره في التراث الصوفي الألماني، خصوصاً عند «يعقوب بوهمه»، الذي لا يؤمن هو أيضاً بـ«إله» كامل ساكن، وإنما يؤمن بـ«إله» صيرورة متحرك، «إله» ناقص يتحقق تدريجياً من خلال الطبيعة والتاريخ، إلى أن يكتمل، فينتهي التاريخ، ويتجلى الجوهر الواحد ويتجسد. وهذه الفكرة قبالية غنوصية توجد في أعمال «مايستر إيكهرت» و«أويتنجر» اللذين تأثر بهما هيجل. ويرى الدكتور حسن حنفي، بحق، أن تصور الصوفية قريب من تصور «هيجل»؛ فهم أيضاً كانوا يرون «الإله» في التاريخ، أي «قالوا بوحدة الوجود، وبأن تاريخ النبوة مطابق لتاريخ التطور البشري، ويتدخل في مسار الطبيعة، وفي الحرية الإنسانية. وعالم «الإله» لا يوجد خارج الكون، بل هو متّحد معه» (وهذا يعني أنه لا يوجد سوى عالم المادة والصيرورة). إن «الإله» حسب النموذج الهيجلي، والنموذج الصوفي (الحلولي الكموني) موجود في داخل الزمان وحسب «في لحظات التقدم والاكتمال، ولا ينفصل عن تاريخ الشعب الماضي أو الحاضر»، أي إنه نموذج حلولي كموني يستخدم مصطلحات روحية للتعبير عن رؤية مادية.

إن جاذبية الصيغة الهيجلية يعود إلى شمولها، وعمقها، وحركيتها، وتعدديتها الظاهرة، ومقدرتها على استخدام تعبيرات روحية للتعبير عن أفكار مادية، وتعبيرات تعددية للتعبير عن الواحدية، وتعبيرات حركية للتعبير عن الثبات والسكون. ومع هذا لا بد من الإشارة إلى أن المنظومة الهيجلية مهددة دائماً بأن يظهر في إحدى مراحلها، وفجأة، الزعيم أو الماشيح الذي يعلن أن لحظة الحلول والكمون الكامل قد وصلت، وأن الفكرة المطلقة قد تحققت في التاريخ والطبيعة. وهذا ما فعله «هيجل» نفسه حين أعلن أن الفكرة المطلقة هي الدولة البروسية، وأن الدولة هي «إله» يسير على

الأرض. وهذا ما فعله «الفوهرر» من بعده حين أعلن أنه تجسد المبدأ الواحد (إله يسير على الأرض)، وقال إننا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ - في العصر المشيحاني الجديد - الرايخ الثالث. وكل هذا يصبح في المنظومة الاشتراكية دولة العمال والفلاحين، ودكتاتورية البروليتاريا، أما «الإله» الذي يسير على الأرض فهو «ستالين» أو رئاسة الحزب، وهو يرسل برسله على شكل أعضاء البوليس السري الذين يقرعون الباب في منتصف الليل ليأتوا بأوامر «الإله» المتجسد في نهاية التاريخ. وفي النظام الليبرالي، أعلن «فوكوياما» (صدوراً عن المنطق الهيجلي) نهاية التاريخ، وانتصار الفكرة المطلقة التي أخذت هذه المرة شكل الديمقراطية الليبرالية، والدولة الاستهلاكية.

وقد رأى بعض أتباع «هيجل» من الهيجليين اليساريين (من بينهم ماركس) أن استخدام هيجل للمصطلحات الروحية هو ضرب من ضروب الغيبية، وأنه ممثل لوحدة الوجود الروحية. ولذلك حاول هؤلاء الثوريون الماديون تحرير فلسفته تماماً من أي مصطلحات غيبية، مع تعميق كمونية النسق؛ فرفضوا ما توهموا أنه ثنائية الروح والمادة، حتى يقف الجدل الهيجلي على قدميه الماديتين الصلبتين (المحسوستين)، لا على رأسه الروحي المثالي (غير الملموس). ومن ثم صُنِّف الإيمان بالدين وبالإله وبالروح باعتباره شكلاً من أشكال اغتراب الإنسان عن جوهره الإنساني، وأصبح التطور التاريخي الحق هو التطور الذي يعيد للإنسان إدراكه لجوهره حتى يتسنى التعبير عن هذا الجوهر تعبيراً كاملاً في المجتمع اللاطبقي؛ أي إن الفردوس هو فردوس أرضي مادي، سيتحقق تماماً بوسائل مادية داخل الزمن، وفي نهاية التاريخ، وهو ما يمكن أن يطلق عليه «الميتافيزيقا الطبيعية أو التاريخية»؛ إذ يتجلى المطلق من خلال الطبيعة وقوانينها، ومن خلال التاريخ وحركته. ونهاية التاريخ هي، في واقع الأمر، الفردوس الأرضي؛ حين تصبح الروح المطلقة كامنة تماماً في المادة، ويتلاقى الزمان والآخرة. وهم في هذا لم يختلفوا في واقع الأمر كثيراً عن هيجل وواحديته المادية الميافيزيقية.

وتتبدى الهيجلية والتقابل الروحي/ المثالي والمادي في بعض العبارات التي يستخدمها الهيجليون، مثل: «التجاوز من خلال المادة»، أو «الإنسانية

الميتافيزيقية»، أو «الطبيعة الخارقة للطبيعة»؛ فهذه كلها اصطلاحات تحاول أن تنقل فكرة المطلق المتحقق أو الذي يتحقق في المادة، وهي كلها امتداد لمصطلح هيجل: الحقيقي هو العقلاني، والعقلاني هو الحقيقي، أو الروحي هو المادي، والمادي هو الروحي، والديني هو الدنيوي، والدنيوي هو الديني، أو «الإله» هو العالم والإنسان، والإنسان والعالم هما «الإله»؛ إلى آخر هذه السخافات التي تعني في واقع الأمر عدم استقلالية الفرد الإنساني، وذوبانه في كل مادي يتجاوزه.

ويوجد في الفكر العربي الحديث كثير من المفكرين الحلوليين الكمونيين، من دعاة وحدة الوجود المادية (العلمانية)، بل ويستخدم بعضهم خطاباً دينياً حلولياً كمونياً روحياً هيجلياً للإفصاح عن رؤيتهم الحلولية الكمونية، (وهم في هذا لا يختلفون عن سبينوزا أو عن هيجل). ويظن البعض أنهم مفكرون دينيون، كما فعل بعض الأدباء والمفكرين الغربيين بالنسبة إلى سبينوزا، وكما لا يزال بعضهم يفعل بالنسبة إلى هيجل.

المجاز والتجاوز

مصطلح «المجاز» من الفعل «جاز الشيء» بمعنى «تعداه إلى غيره». وتُقسم الألفاظ في دراسة البلاغة العربية إلى حقيقة ومجاز. والحقيقة في الألفاظ هي استعمالها فيما وُضعت له من المعاني في المعجم اللغوي. أما المجاز فهو استعمال أية لفظة في غير معناها المعجمي (الحقيقي أو الأصلي) لوجود علاقة بين المعنى اللغوي الأصلي لهذه اللفظة، والمعنى المجازي (الجديد) الناتج عن ذلك الاستعمال (بشرط وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي للفظة).

اللغة المجازية

والمجاز اللغوي يشمل الاستعارة بأنواعها؛ الاستعارة التصريحية، والمَكْنية، والتمثيلية، كما يشمل؛ المجاز المرسل، والكناية. والمجاز المرسل هو استخدام لفظ في غير معناه الأصلي مع وجود علاقة، غير علاقة المشابهة، بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد. أما الاستعارة فهي استخدام اللفظ في غير معناه الأصلي مع وجود شَبه بين المعنى (الأصلي) لهذا اللفظ، ومعناه المجازي الجديد في استخدامه الجديد. ووظيفة المجاز - في تصوُّر بعض علماء البلاغة العربية - أنه يُضفي جمالاً على التعبير، ويزيد من مقدرته التأثيرية من خلال الإيجاز، أو المبالغة، أو تصوير المعاني المجردة، أو إضفاء طبيعة حية على الجماد، أو إضفاء الطابع الإنساني على الحيوان، أو إبراز الصور البلاغية بمظهر جميل يؤثر في العاطفة... إلخ. أما الكناية فهي وصف للفظ أُريدَ به لازم معناه مع جواز إرادة المعنى الظاهر. ومن الواضح أن ثمة تداخلاً شديداً في المجال الدلالي لكلمات مثل «مجاز»، و«كناية»، و«استعارة»، وأنّ ثمة افتراضاً كامناً في كل التعريفات بأن هناك

حقيقة (بسيطة) بذاتها يمكن التعبير عنها بشكل كافٍ عن طريق المعنى المعجمي للكلمة، ومع هذا يلجأ الإنسان إلى المجاز لزيادة التعبير قوة وجمالاً وتأثيراً. وبهذا المعنى، فإن الاستعارة والمجاز المرسل، ومعهما الكناية، هي إضافات أدبية تضيف الكثير إلى التعبير، وليست جزءاً جوهرياً في المعنى. فكأن هناك عنصرين: الحقيقة الموضوعية بذاتها من جهة، ومحاولة توصيلها واستخدام آليات معينة في عملية التوصيل من جهة أخرى. ولهذا، فإن هذه الآليات ليست جزءاً من الحقيقة. وهذا تعريف له فائدته، ولا شك، ولكن هناك جوانب أخرى للمجاز اللغوي قد تكون أكثر أهمية وتفسيرية.

ونحن نذهب إلى أن المجاز اللغوي، أي الاستعارة، والكناية، والمجاز المرسل، قد يكون مجرد زخارف ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك؛ فنحن نتحدث عن «عين الماء»، و«يد الكوب»، و«رِجْل المائدة»؛ وهذه كلها صور مجازية نستخدمها دون أن نشعر، نظراً إلى شيوعها وبساطتها. ولا يمكن إدراك بعض الظواهر الإنسانية المركبة، ولا الإفصاح عنها، دون اللجوء إلى المجاز المركب. أي إن استخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراك والإفصاح، خصوصاً تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدرٍ عالٍ من التركيب.

واللغة الإنسانية نظام دلالي محدد، يتسم بالاتساق الداخلي، وله قواعده الخاصة، ويتكون من دوال وأسماء تشير إلى مدلولات ومسميات (أشياء موجودة في العالم الخارجي). لكن ثمة مسافة تفصل بين الدال اللغوي والمدلول، وهي مسافة تتسع وتضيق، بل أحياناً تنعدم، حسب مدى تركيبة المدلول (سواء أكان شيئاً طبيعياً أم ظاهرة إنسانية أم غيبية). ولنأخذ حالة متناهية في البساطة مثل كلمة «ماء»: الكلمة قد تشير إلى السائل المعروف بهذا الاسم، ذي التركيب الكيميائي المعين. ومع هذا، فإن استخدام هذا الدال ليس أمراً بسيطاً. فالدال جزء من النظام اللغوي المستقر، أما المدلول فينتمي إلى الواقع الطبيعي المتغيِّر؛ ولهذا نجد أن العلماء لا يقنعون بكلمة ماء (التي لها إيحاءات كثيرة) ويتحدثون عن (H_2O)، فمثل هذه الصيغة المجردة تشبه التجربة المضبوطة. وإذا انتقلنا إلى حالة

الظواهر الإنسانية فإن الأمر يصبح أكثر تركيباً؛ فإن قلنا: «هذا الرجل خائف»، فإن كلمة «خائف» هنا عامة للغاية، ولا تنقل لنا المنحنى الخاص لخوف هذا الإنسان؛ وإن تحدثنا عن «خوف الإنسان من المجهول»، أو عن «ارتباطه بمثله الأعلى»، أو عن «صراع الخير والشر داخله»، فنحن هنا نتحدث عن عناصر غير محدودة، لا يمكن أن تُردّ إلى العالم المادي؛ أي إن المسافة بين الدال والمدلول تأخذ في الاتساع، وهي مسافة لا يمكن سدها بأية حال. فالإنسان في جانبه الإنساني الرباني (لا الطبيعي/المادي) متعدد الأبعاد، متجاوز للنظام الطبيعي/المادي، لأنه يحتوي على عناصر لا يمكن أن تُردّ إلى هذا النظام (عناصر ربانية). لذلك، فإن اللغة العلمية المحايدة المباشرة (في مقابل الأدبية)، والتي تنقص فيها المسافات بين الدال والمدلول (كأن تقول: «هاتان تفاحتان حمراوان» على أن تكون التفاحتان أمامك، أو عند أطراف أصابعك)، واللغة الجبرية التي تنعدم فيها المسافة (كأن تقول: أ+ ب)؛ لا تصلحان للتعبير عن المواقف الإنسانية المركبة. وإذا أرادت اللغة التعبير عن فكرة «الله»، و«الغيب»، فإن المسافة تتسع وتتسع.

والمسافة لا يمكن عبورها، ولكن يمكن تقريبها وتحويلها إلى مجال للتفاعل عن طريق المجاز الذي يوسع من نطاق اللغة الإنسانية، ويجعلها أكثر مقدرة على التعبير عن الإنساني المركب واللامحدود. يتم هذا عادةً عن طريق ربط المجهول بالمعلوم، والإنساني بالطبيعي، والمعنوي بالمادي، واللامحدود بالمحدود. وهو ربط لا ينجم عنه مزج عضوي بينهما، وإنما تحويل الواحد منهما إلى طريقة لاستكشاف الآخر؛ إذ تظل المسافة بينهما قائمة رغم عملية الربط. ولنضرب بعض الأمثلة:

١ ـ إن رأينا أسداً يدخل قفصه في حديقة الحيوان فإننا سنقول: «دخل الأسد قفصه». والمعنى هنا واضح ومحدد إلى حدٍّ كبير؛ فالكلمات تستخدم بمعناها المعجمي الأصلي، وكلمة «الأسد» تشير إلى الحيوان المعروف الذي يسير على أربع، والذي يمكن أن نعرف صفاته التشريحية الكاملة المادية بالعودة إلى المعاجم العلمية عن الحيوان؛ فالمسافة بين الدال والمدلول ضيقة.

ولكن إن رأينا رجلاً فيه صفات معينة مترابطة ترابطاً فريداً، مما يبعث فينا إحساساً بنبله وعظمته وشجاعته، فإنه يمكننا أن نقول: «هذا إنسان نبيل وعظيم وشجاع»، ويمكن أن نضيف ما نريد من الكلمات وأن نرصّها رصّاً، ولكن رغم هذا ستكون عبارتنا غير مركزة، ولا تعبّر بشكلٍ كافٍ عن إحساسنا. فالشجاعة والعظمة والنبل صفات مجردة للغاية، ويمكن أن ندرك كل صفة على حدة، بشكل مجرد، لكن ما شعرنا به هو إحساس بهذه الصفات مجتمعة بشكل فريد في هذا الرجل، وبدرجة معينة لا تتوفر في الآخرين، وبشكل مباشر متعين يجعل الكلمات المعجمية عاجزة تماماً عن نقل هذا الإدراك الخاص بنا وهذه الفرادة التي رأيناها في هذا الرجل. لهذا، فإننا نهرع إلى عالم الطبيعة والمحسوسات نبحث عن عنصر محسوس فيها لنحوله إلى إشارة كافية إلى هذا الإحساس؛ فنقول: «جاء الأسد».

والعبارة السابقة رغم بساطتها الظاهرة إلا أنها نتيجة عملية في غاية التركيب؛ فابتداءً تحوي العبارة طرفين: صفات الرجل (خصوصاً شجاعته)، وصفات الأسد (خصوصاً شجاعته)، وقد ربطنا الواحد بالآخر، فاكتشفنا صفات الرجل من خلال قيامنا بربطها بالمحسوس والمتعين، أي صفات الأسد. وقد تمت عملية الربط هذه من خلال عمليات في غاية التركيب؛ فنحن أخذنا كلمة «رجل» (المحذوفة في الاستعارة، والتي لا تحذف في حالة التشبيه - وهو أمر لا يهمنا كثيراً)، وأفرغناها قليلاً من محتواها الإنساني، ونظرنا إلى بعض جوانب الرجل باعتباره أسداً. ولكننا فعلنا شيئاً قريباً من هذا مع الأسد؛ إذ إننا أخذنا بعض جوانب وجوده المادي، وأفرغناها قليلاً من مضمونها الطبيعي/المادي، ونظرنا إلى الأسد (في جوانبه هذه) باعتباره إنساناً واعياً له صفات إرادية معنوية مثل الشجاعة والإقدام والقوة والعزة والإباء. ولنا أن نلاحظ أن هذه صفات لا يمكن لمعجم علمي أن يخلعها على الأسد، فهي في واقع الأمر صفات وجدنا (لأسباب ذاتية وإنسانية خاصة بنا كبشر) أنها من صفات الأسد. ونحن نتصور أننا جرّدناها من السلوك المادي للأسد، ومن طريقة سيره وتعامله مع الحيوانات الأخرى، ونحن في واقع الأمر أسقطناها عليه (فالأسد حيوان أعجم ليس لديه وعي أو ضمير)، أي إننا خرجنا بالأسد قليلاً من عالم الطبيعة/المادة. ومن خلال عملية الربط هذه (التي تُحوِّل الرجل في بعض جوانبه إلى أسد،

والأسد في بعض جوانبه إلى رجل، والتي تتداخل فيها العناصر الذاتية المعنوية بالعناصر الموضوعية المادية) تم توسيع نطاق الكلمة (الدال) وتطويعها، للتعبير عن إحساسنا المركب (المدلول) بشجاعة هذا الرجل؛ أي إننا حاولنا أن نضيّق المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول.

ورغم أننا ربطنا الرجل بالأسد ووجدنا علاقة معينة بينهما، إلا أنه ينبغي لنا ملاحظة أننا فصلنا أيضاً الواحد عن الآخر؛ فحينما نقول إن «كذا يشبه كذا في هذه النواحي»، فإننا نقول في واقع الأمر أيضاً: إن «كذا ليس بكذا، إذ إنه لا يشبهه في كل النواحي الأخرى». وحينما أُخبر أحد طلابي أنه مثل ابني، فإنني أعطيه إشارة بأنه يمكنه الاقتراب مني؛ ولكنني أيضاً أُخبره أنه ليس بابني، فهو يشبهه وحسب، ولهذا فإن عليه أن يحتفظ بمسافة بيننا. فالتشابه في بعض الوجوه يعني عدم التطابق في جميع الوجوه، فهي علاقة اتصال وانفصال في الوقت نفسه، والربط بين جانبي المجاز لا يعني عملية المزج العضوي.

٢ - ويتضح هذا بشكل أكبر في عبارة: «جاء الطاووس» بالمعنى المجازي. فما حدث هو أننا رأينا رجلاً أنيقاً، ولكنه متعجرف يتسم بالخيلاء، وبالتمركز حول الذات، وأردنا أن نعبّر عن إحساسنا هذا، فنطقنا بهذه العبارة. وصفات الخيلاء، والتمركز حول الذات، نصف بها الطاووس (الطبيعي/المادي) مع أنه بريء منها تماماً؛ فهي قيم إنسانية محضة، ومع هذا ننسبها إلى الطاووس، ونسقطها عليه؛ أي إننا خرجنا بالطاووس قليلاً من عالم الأشياء والطبيعة/المادة، وأدخلنا بعض صفاته وحركاته في عالم الإنسان، وفعلنا الشيء نفسه مع الرجل؛ إذ أدخلنا بعض صفاته إلى عالم الطير. وبذلك، أصبح مدلول كلمة «طاووس» أكثر اتساعاً وتركيباً، ومن ثَمّ أصبح بوسعنا الإفصاح عن إحساسنا تجاه هذا الرجل المتعجرف. وعملية الربط هنا ليست عملية مزج عضوي، فنحن نعرف أن الإنسان لم يتجسد طاووساً، وأن الطاووس لم يتجسد إنساناً، فثمة اتصال وانفصال، وثمة مسافة نهائية قائمة رغم كل عمليات التقريب.

والحركة العامة للمجاز هي ربط العنصر المادي البسيط بعناصر معنوية مركبة، وربط ما هو معروف ومحسوس (عالم الشهادة) بما هو غير معروف

وغير محسوس (عالم الغيب)؛ حتى يصبح غير المعروف وغير المحسوس أكثر قرباً منا نحن البشر الذين نعيش في عالم المادة وداخل حدوده، وإن كنا نحلم بما وراءه. وبهذا تصبح الدوال اللغوية أكثر اتساعاً وتركيباً. وهو دائماً اتساع أو تركيب يجعلها أقل التصاقاً بالمادي والطبيعي، وأكثر اقتراباً من المعنوي والروحي والإنساني؛ أي إنه يبتعد بها عن الطبيعة/ المادة، ويصل بها إلى تلك الأبعاد التي لا يمكن استيعابها في النظام الطبيعي/ المادي. وهكذا، تصبح اللغة العادية، القادرة على التعبير عن الظواهر العلمية والمادية والحياة اليومية في جانبها المادي، أداة كافية إلى حدٍّ ما؛ تعبُر عن بحث الإنسان عن قدر معقول من اليقين، دون الطموح إلى الوصول إلى الحقيقة النهائية، ودون السقوط في العدمية المطلقة. كما تصبح أكثر قدرة (من خلال الاستعارات والكنايات والمجاز) على التعبير عن الجوانب الإنسانية غير المادية في خيرها وشرها. أي إن المجاز اللغوي هو أداة الإنسان للتعبير عن أفكار ورؤى مركبة، لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه الطريقة.

تحليل الصور المجازية

وحتى لا نتيه في عملية التفريق بين التشبيه والاستعارة والكناية، وجدت أنه من المفيد، من الناحية التحليلية، أن نتحدث عن الصورة المجازية حين نبتغي التحدث عن المجاز بشكل عام؛ فكل أشكال المجاز، مهما بلغت من تجريد وتنوُّع واختلاف، تحتوي على صورة مجازية (وهذا هو موضوع الدراسة). فكل الأمثلة السابقة التي ضربناها هي، في واقع الأمر، صور مجازية.

والصور المجازية وسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها، أو حتى أن يعبر عن مكنون نفسه إلا من خلالها. فهي جزء أساسي من عملية الإدراك، وهي من ثَمَّ مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية ورؤية الكون، وخير وسيلة للتعبير عنها. ويوجد داخل كل نص، مكتوب أو شفهي، نموذج كامن يستند إلى ركيزة أساسية، عادةً ما تترجم نفسها إلى صورة مجازية، استخدمها صاحبها (بوعي أو بغير وعي) للتعبير عن هذا النموذج. ويتجلى النموذج الإدراكي (المجرد) من خلال الصور

المجازية بشكل متعين مباشر، ومن ثَمَّ تتضح مرجعيته النهائية، وقد لا يمكن إدراك طبيعة النموذج وبنيته دونها.

وللتوصل إلى النموذج الكامن في نصٍ ما، من خلال تحليل الصور المجازية، يقوم الدارس بقراءة النص عدة مرات حتى يضع يده على الصور الأساسية المتواترة، ويحاول أن يربط بينها، ويعرف دلالتها من خلال السياق الذي ترد فيه، ثم يجرد منها نموذجاً معرفياً، وبالتالي تتحول أجزاء النص التي قد تبدو مبعثرة إلى كلٍّ متماسك.

ومنهج التحليل من خلال الصور المجازية منهج معروف في الدراسات الأدبية؛ فعلى سبيل المثال، حين ندرس مسرحية **ماكبث** لـ«شكسبير»[1] يمكن أن نلاحظ تواتر صور عديدة، من أهمها صورة الدم التي يستخدمها كلٌّ من «ماكبث» وزوجته بشكل متكرر. وبعد دراسة السياقات المختلفة التي تَرِد فيها هذه الصورة، سنلاحظ ارتباطها بالإحساس العميق بالندم الذي يشعر به البطلان بسبب الجريمة التي اقترفاها، ومحاولتهما إخفاء هذا الشعور، دون جدوى. وينتهي الأمر بأن تنتحر «الليدي ماكبث»، أما هو فيُلقي بنفسه في أحضان الحتمية والقدرية، ويرتكب الجريمة تلو الأخرى. ومع هذا يظل إحساسه بالندم قوياً حتى وهو يخوض في «بحار الدم».

ويمكن تطبيق هذا المنهج على المجالات الدينية والسياسية والحضارية والفلسفية. ولنضرب مثلاً: استخدم الكاتب البريطاني «توماس أديسون» في القرن الثامن عشر (في مجلة **سبكتاتور**) صورة مجازية ليصف علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالحضارة الغربية؛ فقال إنهم أصبحوا الأداة التي تتحدث من خلالها الأمم التي تفصل بينها مسافات شاسعة، والتي تترابط من خلالها الإنسانية. ثم تتعمق الصورة المجازية وتزداد تبلوراً حين يبين أنهم أصبحوا مثل الأوتاد والمسامير في بناء شامخ. وهذه الصور المجازية تبين أن الحضارة الغربية ترى أن اليهود بغير قيمة في حدّ ذاتهم، غير أن أهميتهم مطلقة لاحتفاظ هيكل البناء بتماسكه، أي إنهم وسيلة وليسوا غاية. (وقد استمر هذا الموقف حتى الوقت الحاضر، فالدولة الصهيونية هي مجرد أداة

---

(١) انظر: وليم شكسبير، **مسرحية مكبث**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، سلسلة المسرح العالمي؛ العدد ٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨). [المراجع].

في يد الغرب، لا قيمة لها في حدّ ذاتها، ولكن تكمن أهميتها في الدور الوظيفة التي تقوم بها، أي حماية المصالح الغربية في العالم العربي).

والصورة المجازية يمكن استخدامها كوسيلة لتمرير التحيزات والرؤى بشكل خفي؛ فالمجاز يقوم بترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة. وإذا ما درسنا الخطاب السياسي الغربي، وجدنا أنه يستخدم صوراً مجازية كثيرة تعبّر عن الرؤية الغربية للعالم، ولكنها تبدو كما لو كانت محايدة. فحينما يشيرون إلى العالم العربي باعتباره «الشرق الأوسط»، أو حتى «المنطقة»، وحينما يتحدثون عن «الفدائيين» باعتبارهم «إرهابيين»؛ فإنهم في واقع الأمر يفرضون صوراً مجازية تجسد مفاهيمهم. فبدلاً من «العالم العربي»، المصطلح الذي يستدعي التاريخ والتراث والهوية، نجد أن مصطلح «المنطقة» ينقل إلى وجداننا صورة أرض ممتدة بلا تاريخ أو تراث.

ولأضرب مثلاً أكثر إثارة، وهو اصطلاح «رجل أوروبا المريض» الذي كان يتواتر في الخطاب السياسي الغربي في أواخر القرن التاسع عشر. والإشارة هنا إلى صورة رجل يحتضر، يُعالِج سكرات الموت، هو الدولة العثمانية. والصورة المجازية المستخدمة تجعلنا ننظر بكثير من الاشمئزاز، على أسوأ تقدير، وبكثير من الشفقة (دون أي احترام) على أحسنه. وننسى تماماً أن الدولة العثمانية كانت تحمي شعوبها - رغم ضعفها واستبدادها - من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره، وننسى أن رجل أوروبا لم يكن من أوروبا، وإنما كان يقف على رأس الشرق الإسلامي زعيماً وقائداً له. ومن الواضح أن صورة رجل أوروبا المريض تعكس منظوراً غربياً للقضية، ينظر إلى الدولة العثمانية باعتبارها ميراثاً سيُقسَّم ويُوزَّع بين القوى الغربية، وهي رؤية لا علاقة لها من قريب أو بعيد برؤية شعوب هذه المنطقة. والصورة تفترض أن هذا الرجل المريض يوجد على حدود أوروبا، ولكنه ليس منها، ومن ثَمَّ تحدّد لنا مجال الرؤية التاريخية المسموح لعيوننا بالتحرك فيه؛ الأمر الذي ينسينا صورة مجازية أخرى، صورة «رجل أوروبا النَّهِم المفترس»، أي الإمبريالية الغربية التي كانت تبيد سكان أفريقيا آنذاك، بعد أن كانت قد أبادت أعداداً كبيرة من سكان الأمريكتين الأصليِّين، وبعد أن أبادت سكان أستراليا ونيوزيلندا، وكانت تقوم في الوقت نفسه باستعباد سكان آسيا، وتخوض حرباً ضارية لتسويق الأفيون في الصين لنشر التقدم

الأوروبي» والغيبوبة العالمية الدائمة بين ربوعه! هذا الرجل النَّهم، كان رابضاً على حدود العالم الإسلامي، بعد أن التف حوله عدة قرون خشية «رجل أوروبا العثماني القوي» الذي كان لايزال بعافيته. كان رابضاً يتلمظ ويمصمص شفتيه على أمل أن يحل الوهن بـ «الرجل العثماني المسلم». وحينما بدأ المرض يدب في هذا الرجل كان يقضم منه قضمة هنا، وقضمة هناك، وكان يدس له السم أحياناً في طعامه، بل فيما يقدمه له من أدوية وهمية (من مساعدات وخلافه). وقد جمع «رجل أوروبا النَّهِم» كل قواه، وقضى على «رجل الشرق الفَتِيّ» (مصر محمد علي) الذي كان بوسعه أن يحقن الرجل المريض ببعض المقويات، ولعله كان من الممكن أن يُشفَى ويُعافَى نتيجة ذلك. كل هذه الظلال والمعاني والدلالات اختفت تماماً بسبب عبارة «رجل أوروبا المريض» التي رسمت أمامنا صورة أخفت صورة «الرجل النَّهِم».

واستخدام الصورة المجازية قد يكون واعياً، فيحاول المتحدّث أن يتحكّم في الصورة المجازية، ولكن بدلاً من ذلك تهزمه الصورة، بل تفضحه؛ إذ إن منطقها الداخلي قد يعبّر عن عكس ما يرمي إليه. ولنضرب مثلاً: استخدم الصحافي الأمريكي «توماس فريدمان»[2] في حديثه عن العولمة صورتين مجازيتين للتعبير عن رؤيته للمجتمع التقليدي، ومجتمع العولمة الحديث؛ فاستخدم صورة شجرة الزيتون ليرمز بها إلى المجتمع التقليدي (باعتبارها رمز الجذور الثقافية)، واستخدم صورة سيارة «التويوتا» المعروفة بـ«اللكزس» ليرمز بها إلى مجتمع العولمة (باعتبارها رمز الحركة والتجديد المستمرين).

ويؤكد لنا أنه يمكن الجمع بين الاثنين. ولكن منطق الصورة، إن أخضعناه للتحليل الدقيق، يقول غير ذلك. فشجرة الزيتون ثابتة، أما السيارة «اللكزس» فمتحركة، وشجرة الزيتون تم استيعابها في المجتمع الإنساني؛

(٢) توماس لورن فريدمان (Thomas Loren Friedman)، ولد في ٢٠ تموز/يوليو ١٩٥٣، وهو صحافي وكاتب أمريكي يهودي صهيوني، منظِّر للعولمة. من مؤلفاته: **العالم مستوٍ** (*Word is Flat*) - ترجمة حسام الدين خضور - من موقع: <http://www.novapdf.com>
وكتاب: *The Luxes and the Oliver Tree* (New York: First Anchor Books, 2000)، وهو المصدر الذي ساق منه المؤلف الصورتين المجازيتين. [المراجع].

فالإنسان هو الذي يزرعها ويرعاها ويستخدمها ويوظفها لصالحه، أي إنها اكتسبت بُعداً إنسانياً من خلاله؛ أما السيارة «اللكزس» فلم يذكر شيئاً عن الهدف من استخدامها، أو عن المكان الذي تتوجه إليه؛ فهي تشبه مفهوم التقدم الغربي، ولم يخبرنا أحد حتى الآن عن غايته أو هدفه. ويمكن أن نذكر في هذا السياق كيف حوَّل المنتفضون عام ١٩٨٧ شجرة الزيتون إلى رمز للحياة والهوية؛ فهي تمد الفلسطينيين بزيت الزيتون الذي يُعد مكوناً أساسياً لطعامهم، كما أنها ـ كما يقول المثل الشعبي الفلسطيني ـ يمكن للمرأة أن تتعرى تحتها، أي إن الشجرة تستر الإنسان ولا تُعرِّيه، كما تفعل منظومة الحداثة!

وفي الكتاب نفسه الذي وردت فيه الصورتان السابقتان أشار «فريدمان» إلى أنه «لم يحدث أن خاضت دولتان يوجد فيهما مطاعم «ماكدونالدز» حرباً فيما بينهما». ويدلل على حجته بالإشارة إلى حالة الشرق الأوسط، «انظر إلى الشرق الأوسط: في إسرائيل الآن [توجد] محلات «ماكدونالدز كوشير»، وفي السعودية محلات «ماكدونالدز» تغلق خمس مرات في اليوم، في أوقات صلاة المسلمين، ومصر فيها محلات «ماكدونالدز»، كما أصبحت لبنان والأردن من الدول التي توجد فيها محلات «ماكدونالدز»؛ لم تحدث في أي من هذه الدول حرب منذ دخول الأقواس الذهبية (علامة ماكدونالدز) إليها».

وفي المقابل، يتساءل: أين يوجد اليوم التهديد الكبير بالحرب في الشرق الأوسط؟ ويشير إلى الدول الثلاث التي لا يوجد فيها «ماكدونالدز»، أي سوريا، وإيران، والعراق؛ ولهذا فهي، في تقديره، الدول المؤهلة لخوض الحروب! وإذا وصلت دولة ما إلى مستوى التنمية الاقتصادية الذي يؤدي إلى وجود طبقة وسطى تكفي لنجاح شبكة من «محال ماكدونالدز» فيها، فإنها تصبح إحدى «دول ماكدونالدز»!

«الماكدونالدز» هنا تحول إلى رمز على شيء يؤدي، في تصور فريدمان، إلى حالة من الهدوء. هذا الشيء ليس شيئاً مادياً (مسحوق أصفر يوضع في «الساندوتش»، أو المشروب على سبيل المثال)، وإنما هو شيء معنوي. ولكن لم يبين طبيعة هذا الشيء، وإن كان يُلمِّح إليه حين يقول: «إن الشعوب في «دول ماكدونالدز» لم تعد تحب خوض الحروب، بل تفضِّل

الانتظار في طوابير البرجر». كما يروي قصة أحد دعاة الإصلاح في إندونيسيا وابنه اللذين كانا ينتقمان من عهد «سوهارتو» مرة كل أسبوع بتناولهما الغداء في مطاعم «ماكدونالدز». إن دققنا النظر، وقمنا بتحليل الصور، فسنكتشف أن الإنسان الذي يتردد على مطاعم «ماكدونالدز»، كما يتصور فريدمان، إنسان ضَمُرت هُويته، ولم تعد تهمّه مسائل مثل الوطن والكرامة، فهو إنسان طبيعي، اقتصادي جسماني كامل. ومن مزايا العناصر الاقتصادية والجسمانية أنه يمكن قياسها وحسابها، ومن ثَمَّ يمكن تسوية أية خلافات قد تنشأ بشأنها، على عكس الخلافات التي تنشأ بشأن مفاهيم غير مادية مثل الوطن والأرض والكرامة والعِرْض.

وفي حديث «شمعون بيريز» عن السوق الشرق أوسطية يظهر النموذج نفسه، والصور نفسها؛ فيقول: إنك حين تشتري بضائع يابانية فإنك تصوِّت لصالح اليابان، فالسلعة هنا ليست مجرد شيء (تماماً كما أن ساندوتش الماكدونالدز ليس مجرد ساندوتش)، وإنما هي رمز لليابان. واليابان هنا هي بلد يُعرَّف، باعتباره منتجاً للسلع، بأنه وطن اقتصادي (على غرار إنسان اقتصادي). ويقترح «بيريز» أن نبني الشرق الأوسط، باعتباره «منطقة اقتصادية» لا يوجد فيها مجال للخلافات غير الاقتصادية، من خلال تعاون الأموال الخليجية، مع العمالة المصرية، مع المياه التركية، مع العقول الإسرائيلية! ورغم أن كل العناصر «اقتصادية مادية» إلا أن هناك صورة مجازية كامنة (عالم الأشياء، في مقابل عالم الإنسان) تم ترتيب العناصر حسبها؛ فالأموال والعمالة والمياه تنتمي إلى عالم الأشياء، أما العقول فتنتمي إلى عالم الإنسان. أكان «بيريز» يقصد ذلك، أم أن المضمون الصهيوني العنصري الذي حاول أن يغلّفه بغلاف اقتصادي محايد قد ظهر دون إدراك منه؟ لا تهم الإجابة عن هذا السؤال، لأن المهم هو منطق الصورة. ولعله لو أدرك أن رؤيته العنصرية الكامنة ستظهر من خلال الصورة المجازية لحاول تغييرها.

وفي دراستي عن جمال حمدان[٣] **اليهود في عقل هؤلاء**، استخدمت

---

(٣) جمال حمدان، **اليهود أنثروبولوجياً**، سلسلة كتاب الهلال؛ العدد ٥٤٢ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٦). والكتاب من تقديم المرحوم المسيري، ويحق لي أن أسميه دراسة فاحصة، متمعنة =

منهج دراسة الصور المجازية، محاولاً الوصول إلى أحد جوانب رؤيته التي يصعب الوصول إليها عن طريق منهج آخر؛ فأشرت إلى أن اللغة المجازية، كما أسلفت، جزء من العملية الإدراكية. ولأن إدراك جمال حمدان للواقع مركب وفريد، فإنه كثيراً ما يلجأ إلى المجاز. وهذا في حد ذاته تعبير أيضاً عن رفضه لفكرة وحدة العلوم؛ فاللغة الرياضية العامة المجردة التي تصلح للتعبير عن الظواهر الطبيعية، لا تصلح للتعبير عن كل جوانب الظاهرة الإنسانية. ففي وصفه لتوزيع اليهود في العالم يقول: إنه ليس صحيحاً أن «تحت كل حجر في العالم يهودياً»، ويأخذ صورة الحجر المجازية ويقترح صورة أخرى مشتقة منها، ولكنها مع هذا تقف على طرف النقيض منها: «الأصح أن نقول إن توزيع اليهود العالمي توزيع رَشَاشٍ متطاير في معظمه يتحول أحياناً إلى تراب رمزي بحت». وهكذا يتحول الحجر الصلب إلى «رشاش متطاير»، ثم إلى «تراب».

وفي مكان آخر يتحدث عن الظاهرة نفسها فيقول: «الصورة المجازية ليست نهر مجرة مرصعة عالمياً بمستعمرات اليهود، ولكنها يمكن أن تكون منثوراً من النوى والنويات السديمية هناك وهناك». إن جمال حمدان استخدم الآلية نفسها تقريباً التي استخدمها من قبل، يأخذ صورة «نهر المجرة» ليحوله إلى «منثور من النوى والنويات السديمية»، وبدلاً من النور الذي له مركز وقوام يظهر عالم بلا مركز.

ثم طبق المنهج نفسه على مجموعة أخرى من الصور المجازية التي تشي بولائه العربي على حساب جذوره «المصرية». فنحن نحب الجد (الفرعوني) ونتذكره، أما الأب فنحن ننتمي إليه، ولا سيما إذا كان الأب العربي هو «آخر انقطاع في الاستمرارية المصرية»، خاصةً أن الجد قد ابتعد كثيراً. فمصر الفرعونية (كما يبيِّن جمال حمدان) «لم تعد إلا آثاراً مكدّسة في المتحف، أو معلقة كالحفريات على سفوح الهضبتين، أما في الوادي فقد انقرضت كما انقرضت من قبل تماسيح النيل من النهر. ولهذا فنحن ننتهي إلى أن الحضارة الفرعونية قد ماتت في مجموعها، دون أن ينفي ذلك

= يورد في الصفحتين ٣٩ و٤٠ منها المجاز، المتعلق باليهود، كما وظفه جمال حمدان في الصفحة ١٠٥ و١١٣ من الكتاب. [المراجع].

الاستمرارية المحورية في حضارتنا المادية». ولذا يُحذّر جمال حمدان من دعاة الفرعونية (وغيرها من دعاوى الرجعية التاريخية، والوطنيات الضيقة؛ كالفينيقية، والآشورية)، «فالمقصود من هذه الدعوات نفي القومية العربية، ونسخ العروبة، ومضاربة القومية الشاملة بالوطنية المغلقة». كما يُحذّر من دعاة الاستمرارية في الكيان المصري «لا ليبرز أصالة ما، ولكن ليقلل من جانب الانقطاع، وبالتالي ليضخم في البُعد الفرعوني في تاريخنا، فيبعدنا عن عروبتنا، ويطمس معالمها».

وفي دراستي لليهودية اقترحت تشبيه اليهودية، ليس بالنبات (الصورة المجازية العضوية)، ولا بالآلة (الصورة المجازية الآلية)، وإنما بالتشكيل الجيولوجي المكون من طبقات متجاورة غير متفاعلة. واقترحت أن الصورة المجازية التي أطرحها لها مقدرة تفسيرية عالية، وقد استخدمتها في تفسير كثير من الظواهر الصهيونية والإسرائيلية؛ مثل إشكالية «من هو اليهودي؟». ثم استخدمت منهج تحليل الصورة المجازية في **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** في محاولة للغوص في مكنون الوجدان الإسرائيلي؛ فوجدت أن ثمة إحساساً بالعبث، وفقدان الاتجاه، والسوداوية، والحتمية، والإحساس بأن حالة الحرب دائمة. يظهر هذا بشكل شبه مباشر في كلمات «موشيه دايان» في جنازة صديقه «روي روتبرج» الذي قتله الفدائيون الفلسطينيون: «إننا جيل من المستوطنين، ولا نستطيع غرس شجرة، أو بناء بيت، دون الخوذة الحديدية والمدفع! علينا ألا نغمض عيوننا عن الحقد المشتعل في أفئدة مئات الآلاف من العرب حولنا. علينا ألا ندير رؤوسنا حتى لا ترتعش أيدينا. إنه قدر جيلنا وخياره، أن نكون مستعدين ومسلحين، أن نكون أقوياء، وألا نعرف الرحمة، حتى لا يسقط السيف من قبضتنا؛ فنلاقي حتفنا».

والصورة المجازية الكامنة، المستوطن المسلح الذي يمسك سيفاً بيده ويرتعد خوفاً من الحقد المحيط به، تتحول إلى صورة واضحة في كلمات الشاعر الإسرائيلي «حاييم جوري» حين تحدث عما سمّاه «مركب إسحاق»، وهو أن الإنسان الإسرائيلي يُولد «وفي داخله السكين الذي سيذبحه». كما بيّن «جوري» أن «هذا التراب (أي إسرائيل) لا يرتوي»، فهو يطالب دائماً «بالمزيد من المدافن وصناديق دفن الموتى»، كما لو كانت أرض إسرائيل

أنها ثأر بقيمتها، لا مجرد قطعة أرض أو إقليم، كما لاحظ الكاتب الإسرائيلي «بن عيزر» أن الإسرائيليين الشباب الذين يخدمون في الجيش يشعرون أن أهلهم، بالاشتراك مع الدولة، يضحون بهم دون تعويض أو عزاء من عقيدة دينية تؤمن بالحياة بعد الموت، ولذا فهم يشعرون أن هذه الحرب هي «تضحية علمانية بإسحاق»، أي إنها تضحية بشرية لا هدف لها ولا معنى.

وقد بيّنا أن أساطير القومية الصهيونية تترجم هذا الإحساس بالعبث إلى بناء أيديولوجي أسطوري مُحكم، ومن هنا ظهرت أسطورة «ماسادا» و«شمشون». وفي كلتا الأسطورتين ثمة حالة حصار نهائية مغلقة، لا يمكن الفكاك منها إلا بتدمير الذات، وتدمير الآخر. نهايتها ليست سعيدة، وإنما إبادية للجميع.

ثم بيّنا أن الإحساس بالعبث ذاته يظهر في الأغاني الإسرائيلية؛ فهي مليئة بالعدمية، والحديث عن الدمار، والفقدان والضياع والعزلة؛ ففي أعقاب انتصار عام ١٩٦٧ لاحظ «أفنيري» أن من أكثر الأغاني شيوعاً أغنية تقول، وبفرح شديد: «العالم كله ضدنا». والفرح هنا تعبير عن إحساس المستوطن الصهيوني بمفارقة موقفه، فهو بعد انتصاره (الذي يعبّر عن «اختياره») يجد نفسه معزولاً عن العالم، فالأغنية تشبه تلك العبارة: «الحمد لله.. فنحن مكروهون تماماً من كل الناس»!

وقد ازداد الإحساس بالضياع بعد عام ١٩٧٣، ولنأخذ على سبيل المثال «أريل زلبر» الذي فَقَد ساقه وهو يلعب بقنبلة يدوية حين كان صبياً. وأهم أغانيه «هوليخ باطل» (حرفياً: «صار ـ أو راح ـ باطلاً»، أو: «أصبح غير مجدٍ»، أي بالعامية المصرية: «مافيش فايدة»!) التي تتحدث عن متشرد يبحث عن المخدرات، والجنس، وقطع غيار السيارات المسروقة.

كما تتحدث الأغاني الإسرائيلية عن أبطال العهد القديم وأنبيائه، الرموز القومية اليهودية الصهيونية الأساسية، بطريقة تنم عن الاستخفاف الشديد؛ إذ يتحولون إلى صور ورموز خالية من البطولة. ففي أغنية «داني ساندرسون» يتحدث عن داود يهزم طالوت «وتخرج أسفار موسى الخمسة لتشجع... إن كنت تريد أن تصبح ملكاً علينا، في سن السادسة فلتصنع لنا حلبة صراع».

وتسخر أغنية «زليو» الأخرى من «شمشون» وتشير إليه باعتباره «عاملاً في غزة فمامة». أما داود التوراني فهناك مسرحية تتحدث عنه باعتباره شاذاً جنسياً. ومعظم هؤلاء المغنين من نتاج «الكيبوتس»، وقد ظهروا بعد عام ١٩٧٢ مع إدراك الصهاينة بداية أزمتهم.

ومن أشهر الأغاني في إسرائيل في الثمانينيات أغنية «مانير باناي»، وهي أغنية جميلة حزينة تعبّر بشكل دقيق عن تساقط الشرعية الصهيونية، وإحساس المستوطنين بذلك:

«كلهم ذاهبون إلى مكان ما،

يرنون للمستقبل العذب، أما أنا، فأستيقظ في الصباح

وأركب الحافلة رقم ٥ المتجهة للشاطىء،

الحافلة مليئة بالدخان،

وعجوزين، والكمساري.

وهناك كتابة على حائط إسمنتي:

ماذا حدث للدولة؟

أنظر إلى الدولة.. وأنظر إلى الإسمنت!

تغني الطيور «صباح الخير»

لعله يمكنني أن أطير معها بعيداً، ولا أسقط».

إن فراغ الحافلة رمز جيد لأزمة المستوطن الصهيوني السكانية، فليس فيها سوى عجوز (لعلها رمز «للشعب اليهودي» المسن). ويتساءل المغني عما حدث للدولة المكتوب اسمها على الإسمنت، وهو رمز للجمود والموت. مقابل كل هذا هناك غناء الطيور التي تبشر ببداية جديدة، خارج الحافلة الفارغة، والإسمنت الصلب. ويود المغني أن يطير بعيداً عن كل هذا، ولكن الأغنية مع هذا تعبر عن عدم اليقين من إمكانية الفرار، فالسقوط احتمال وارد! أي إنه لا مجال للتقدم إلى الأمام، أو التراجع إلى الخلف!

إن تحليل الصور المجازية كمدخل لفهم النصوص، أدبية كانت أم

سياسية، وإدراك مستوياتها الواعية وغير الواعية - منهج لم يُستخدم بما فيه الكفاية في عالمنا العربي، مع أن مقدرته التحليلية والتفسيرية عالية إلى أقصى حد.

الصورتان المجازيتان الأساسيتان في الحضارة الغربية: الصورة الآلية والصورة العضوية

كل نموذج معرفي، إدراكي، أو تحليلي ـ كما أسلفنا ـ يترجم نفسه إلى صورة مجازية. والصورة المجازية قد تكون واضحة صريحة، وبسيطة ومألوفة (هذا الرجل يسير كالأسد)، وقد تكون واضحة ومركبة وغير مألوفة (تهطل الأحزان كسحابة باكية)، وقد تكون كامنة ومألوفة إلى درجة لا يلاحظها الدارس. فنحن نقول: «إن القطارات في سويسرا تسير كالساعة»، أو حين نقول: «لا بد من تنمية مجتمعنا»، فنحن نستخدم صوراً مجازية؛ إذ إننا نشبه القطارات في المثل الأول بالساعة، ونشبه مجتمعنا في المثل الثاني بالنبات الحي. فالمثل الأول يستند إلى صورة مجازية آلية، والثاني إلى صورة مجازية عضوية. والصور مألوفة إلى درجة أننا لا نلاحظ وجودها، فقد أصبحت جزءاً من خطابنا اليومي.

ونحن، كما أسلفنا، نذهب إلى أن الإنسان يدرك العالم من خلال عدة صور مجازية تعبر عن نماذج إدراكية، من أهمها الصورتان المجازيتان: الآلية والعضوية اللتان تجسدان نموذجين أساسيين: نموذج آلي، ونموذج عضوي. وقد سُميا كذلك لأن كل واحد فيهما يحوي صورة مجازية مختلفة. الصورة المجازية الأولى تصور العالم على هيئة آلة حركتها آلية، فهو يتحرك بشكل آلي رتيب؛ أما الثانية فتصور العالم على هيئة كائن حي وحركته عضوية، فهو ينمو بشكل عضوي. والصورة المجازية هنا كامنة إلى حدٍّ كبير في النموذج، إلى درجة أننا يمكننا أن نرى درجة من الترادف بينهما. ولذا فإننا نشير في الجزء الأول من هذا الفصل إلى النموذج بدلاً من الصورة المجازية، أما في الجزء الثاني فسنشير إلى الصورة المجازية بدلاً من النموذج.

وسيتناول هذا الفصل النموذجين الإدراكيين الأساسيين، كما أسلفنا الإشارة إليهما، النموذج الآلي، والنموذج العضوي، ومواطن التشابه والاختلاف بينهما؛ ثم سنتناول تاريخ تطور الصور المجازية الآلية والعضوية باعتبارهما تجلياً لتطور الفكر الغربي وتأرجحه بين النماذج الآلية والنماذج العضوية.

النموذج الآلي والنموذج العضوي: مواطن الاختلاف

ثمة اختلافات واضحة بين النموذجين: العضوي (أ)، والآلي (ب):

١ ـ أ ـ يفترض النموذج العضوي (أي الذي يرتكز على الاستعارة العضوية الأساسية) أن العالم كلٌ مترابط الأوصال كالكائن الحي؛ ولهذا فهو في حالة حركة دائمة، وأن المبدأ الواحد الذي يسري في الكون ويحركه هو مبدأ عضوي كامن فيه. وتحتوي الظواهر على مصدر تماسكها، ومبدأ نموها وحركتها، ومقومات وجودها وحياتها وموتها، وركيزتها الأساسية، وكل ما يلزم لفهمها.

١ ـ ب ـ يذهب النموذج الآلي (أي الذي يرتكز على الاستعارة الآلية الأساسية) إلى أن العالم أيضاً في حالة حركة دائمة، إلا أن المبدأ الواحد ليس كامناً في الكون، والظواهر لا تنمو بقوة دفع من داخلها، وإنما هناك قوة دفع خارجية تقوم بتحريكه. ومن ثَمَّ، فإن العالم يشبه الآلة (الساعة على سبيل المثال في حالة نيوتن) التي تدور وتُدار من الخارج، حسب معايير يفرضها صانع الساعة، أو القائم على إدارة الآلة. ومع هذا، يلاحظ أن حركة الآلة (بعد أن يبدأها المحرك الأول) تسير بغير تدخل من عقل أو توجيه.

٢ ـ أ ـ يذهب النموذج العضوي إلى أن الكل العضوي أكبر من مجموع أجزائه، وإلى أن الجزء لا وجود له خارج الكل.

٢ ـ ب ـ يذهب النموذج الآلي إلى أن العالم مكون من أجزاء وذرات، لكلٍ وجودها المستقل، وتركيبها ثابت وبسيط. وترتبط الأجزاء بالكل، إن وجد، برباط آلي (وحدة آلية ـ مجرد ترابط آلي).

٣ ـ أ ـ يؤكد النموذج العضوي تماسك الظاهرة وتلاحمها؛ فعلاقة

الجزء بالكل هي علاقة التحام كامل بحيث لا يمكن فصل الواحد عن الآخر، ومن ثَمَّ لا يمكن فصل الشكل عن المضمون، أو الدال عن المدلول، أو الإنسان عن أرضه (وَحدة عضوية).

٣ ـ ب ـ علاقة الكل بالجزء في الإطار الآلي علاقة خارجية برّانية، مثل علاقة أجزاء السيارة بعضها ببعض؛ ومن ثَمّ، يمكن فصل الجزء عن الكل، ولا توجد علاقة ضرورية بين الشكل والمضمون، أو بين الدال والمدلول، أو بين الإنسان وأرضه (علاقة ترابط آلي).

٤ ـ أ ـ تغيير جزء ما من الكل العضوي (مثل فصل عضو منه، أو إحلال عضو محل آخر) أمر مستحيل، وإن حدث ينجم عنه تغيير كامل في الظاهرة. فالكائن العضوي كائن حي، ولا بد من أن يحدث التغيير بشكل يتسق تماماً ومبدأ النمو النابع من الظاهرة ذاتها الكامن فيها.

٤ ـ ب ـ يمكن إحلال جزء جديد (مستورد) محل جزء قديم، والتغيير يتم من الخارج من خلال المبدأ الواحد الخارجي، من خارج الظاهرة.

٥ ـ أ ـ يأخذ «الإله» (مركز النموذج وقوته الدافعة) في النموذج العضوي شكل روح العالم أو أنفاسه، أو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها.

٥ ـ ب ـ أما في النموذج الآلي، فـ«الإله» هو المحرك الأول، يشبه صانع الساعة الماهر الذي يضبطها تماماً ثم يتركها وشأنَها.

ويلاحَظ أن النماذج العضوية يمكن أن تتأرجح بين التمركز حول الإنسان والتمركز حول الطبيعة/ المادة. أما النماذج الآلية فهي دائماً متمركزة حول الطبيعة/ المادة. ومن ثَمَّ يمكن أن نجد الفلسفات الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان لا تستخدم في الغالب سوى النماذج العضوية، أما الفلسفات المعادية للإنسان فهي تستخدم كلّاً من النماذج العضوية والآلية. ويمكن القول: إن الإنسان، من خلال النموذج العضوي المتمركز حول الإنسان، يمكن أن يحقق قدراً من التجاوز رغم كمونيته (فالمركز كامن في الإنسان)، ومن هنا تأتي إمكانية استخدام الفلسفات الإنسانية (الهيومانية) إياه. أما النموذج العضوي المتمركز حول الطبيعة/ المادة وحسب، فهو في كمونية النموذج الآلي وشموليته، وكلاهما لا يسمح بأي قدر من التجاوز، فمرجعيتهما النهائية كامنة.

وفيما يأتي بعض مواطن الاختلاف بين النموذج العضوي المتمركز حول الإنسان (أ) من جهة، ومن جهة أخرى النموذج الآلي (*)، والنموذج العضوي المتمركز حول الموضوع (ولنسمه العضوي الشمولي) (**) والنموذج الآلي من جهة أخرى (ب):

١ ـ أ ـ يفترض النموذج العضوي المتمركز حول الإنسان أن العلاقات، بين الأجزاء المختلفة للظاهرة، وبين الظواهر فيما بينها، وبين الإنسان والمجتمع، علاقة فريدة مركبة لا يمكن اكتشافها. ومن ثَمَّ، فإن كل كائن فريد، وكل تشكيل اجتماعي أو حضاري، له قوانينه الفريدة؛ فالإنسان مختلف بالذات عن الطبيعة/المادة بقوانينها المطّردة الرتيبة.

١ ـ ب ـ * يفترض النموذج الآلي أن العلاقات بين أجزاء الظاهرة الواحدة وعلاقات الظواهر فيما بينها، علاقات آلية رياضية مضبوطة يمكن معرفتها والتنبؤ بها. وكل الظواهر، بما في ذلك الإنسان والمجتمع والأشياء، خاضعة للقوانين الآلية نفسها. فالإنسان إن هو إلا تجمع خاص ومحدد للذرات، ولا يختلف المجتمع أو الأشياء عن الإنسان في هذا المضمار.

** ويذهب النموذج العضوي الشمولي إلى أن الإنسان الفرد لا وجود له، فهو جزء لا يتجزأ من كل يتجاوزه، ومن ثَمَّ فهو خاضع للقوانين التي يخضع لها الكل.

٢ ـ أ ـ يفترض النموذج العضوي المتمركز حول الإنسان أن العقل البشري قد يكون جزءاً من الطبيعة، ولكنه مع هذا حيّ فعّال خلّاق، لا يُدرك العالم عن طريق تلقيه بشكل سلبي، وإنما بإعادة صياغته. فهو مركز الكون، وهو قادر على تجاوز ذاته الطبيعية، والطبيعة/ المادة.

٢ ـ ب ـ * يفترض النموذج الآلي أن العقل البشري جزء من كل آلي مادي، فهو سطح شمعي أملس سلبي، يتلقى المعطيات الخارجية بموضوعية، ويسجلها بسلبية؛ ولذا فهو ليس بمركز الكون، وغير قادر على تحقيق أي تجاوز.

** ويذهب النموذج العضوي الشمولي إلى أن العقل الإنساني جزء من

عقل كوني (الطبيعة/ المادة)، وليست له حدود خاصة به؛ ولهذا فهو ليس بمركز الكون، وغير قادر على التجاوز أيضاً.

٣ ـ أ ـ تتطلب عملية الإبداع الإنساني (من منظور عضوي) الحَدْسَ والخيال؛ إذ إن المبدع يخلق بعقله الفعال من العدم، أو يخلق أعمالاً فريدة.

٣ ـ ب ـ * يستند الإبداع من منظور آلي إلى المهارة والصنعة والمقدرات الهندسية؛ فالعقل السلبي يقوم بجمع المعلومات الجاهزة في الواقع. والإبداع إن هو إلا عملية إعادة تنظيم الأجزاء، والمبدع لا يخلق من العدم، وإنما يحاكي ما هو قائم فيجوِّده.

** أما من منظور عضوي شمولي، فإن الإبداع هو تجاوز العقل حدودَه ليعبِّر عن الوعي الكوني.

والنماذج العضوية المتمركزة حول الإنسان، رغم ماديتها، تمنح الإنسان قداسة ومركزية، ومن ثَمَّ يوجد قدر من الثنائية في العالم ينقذه من هُوَّة الواحدية والعدمية. لذلك فإن الإطار هنا إنساني (هيوماني)، والإنسان متمركز حول ذاته. ولكن هذه الثنائية، داخل الإطار العضوي المادي، واهية؛ لأن الواحدية المادية تفرض ذاتها، فتطبق الصورة المجازية العضوية على الكون بأسره، وهنا تصبح صورة مجازية عضوية شمولية، فيفقد الإنسان مركزيته وتميزه، ويصبح جزءاً من كل، عقله تابع لا سيد، ويتلخص إبداعه في عملية التلقي الأصم لقوانين الطبيعة الحية؛ أي إن الصورة المجازية العضوية الشمولية تؤدي إلى التمركز حول الموضوع، وإلى النزعة اللاإنسانية الشمولية. ويلاحظ أن الحركات الشمولية (النازية ـ الصهيونية ـ الماركسية) تدور في إطار النماذج العضوية، وكذلك الفكر العرقي الغربي، وأدبيات الإمبريالية، أما الليبرالية فتتأرجح بين نموذج عضوي شمولي ونموذج آلي.

النموذج الآلي والنموذج العضوي الشمولي: مواطن التشابه

يمكننا الآن أن نجري مقارنة بين الرؤية العضوية الشمولية والرؤية الآلية (الماديتين الواحديتين) لنكتشف مدى التشابه بينهما:

١ ـ النموذج المادي العضوي الشمولي، تماماً مثل النموذج المادي

الآلي، نموذج مادي كموني (أي مركزه كامن فيه)، يدور في إطار المرجعية الكامنة، ويصدر عن فكرة وحدة الوجود الطبيعية المادية. ومن ثَمّ، لا يوجد في نهاية المطاف، وفي التحليل الأخير، سوى قانون واحد (عضوي أو آلي) يسري على كلٍ من الطبيعة والإنسان. ومصدر التماسك في النموذجين الآلي والعضوي هو المبدأ المادي الواحد (الدافع للمادة آليّاً، والكامن فيها عضويّاً).

٢ ـ النموذج المادي العضوي الشمولي، تماماً مثل النموذج المادي الآلي، متَّسق ونفسَه، متماسك، خاضع لقوانين ثابتة مطّردة حتمية، توجد داخل الظاهرة أو خارجها. وإن وجدت خارج الظاهرة فهي تظل جزءاً من النظام الطبيعي (المادي). وقد تكون هذه القوانين مبهمة غامضة ومحفوفة بالأسرار في حالة النموذج العضوي، وواضحة وجلية في حالة النموذج الآلي. ولكنها، في كلتا الحالتين، قوانين ثابتة تكتسح الإنسان، وتفقده حدوده وهُويته.

٣ ـ الطبيعة المادية العضوية الشاملة مثل الطبيعة المادية الآلية، علة ذاتها؛ توجد في ذاتها، وتُدرَك بذاتها، وتحوي داخلها كل ما تحتاج إليه لتفسيرها؛ فهي مكتفية بذاتها، واجبة الوجود. وكلتاهما شاملة متصلة، لا تقبل الانقطاع أو الثغرات، تتجاوز الإنسان ولا يتجاوزها، وتستوعبه ولا يستوعبها.

٤ ـ الإنسان في كلٍّ من الرؤية العضوية الشاملة والرؤية الآلية، يفقد تعينه الإنساني؛ فهو كائن عضوي ينمو مع الطبيعة، ويستمد غاية وجوده منها. والإنسان في النظام الآلي مجموعة ذرات، وحتى روحه هي تجمُّع محدَّد وخاص لهذه الذرات، والعمليات العقلية هي مجرد عمليات كيماوية. والطبيعة، عضويةً كانت أم آلية، لا تكترث بالإنسان، ولا باتجاهاته أو رغباته، وتتحرك بشكل تلقائي، لا تهتم بالعنصر الإنساني.

٥ ـ يرى من يتبنى النموذج العضوي (الشمولي) أن عقل الإنسان ليس سوى جزء أصغر من الكل العضوي الطبيعي الأكبر، وليس له استقلال عن الكل (ومن هنا يُفسَّر تبنّي الحركات الشمولية للنموذج العضوي)، تماماً كما يرى من يتبنى النموذج الآلي أن العقل إن هو إلا مادة لا يوجد ما يميزها

عن المادة التي تشكل الواقع والكون، وهو خاضع لقوانينها، بسيط بساطتها. والفكر من منظور عضوي هو تجلٍّ للكل الشامل المتصل، ومن منظور آلي هو انعكاس له. وإذا كان التجلي أكثر تركيباً من الانعكاس فإنه من المفترض، في التحليل الأخير، وفي نهاية المطاف، أنه يُرَدُّ إلى واقع أكبر منه.

٦ ـ تتبع عملية النمو، حسب النموذج العضوي الشمولي، قانوناً داخلياً، وهي ثمرة إضافات وتعديلات من الخارج حسب النموذج الآلي. ولكن كلاً من عمليتي النمو الداخلي، والإضافة من الخارج، تفترض أن الإنسان ينمو حسب قوانين مجردة عامة لا يمكنه السيطرة عليها، أو يتم تغييره حسب قوانين هندسية أو آلية خارجية عنه لا يمكنه الفكاك منها.

٧ ـ إذا كان النمو يتم من الداخل، دون تحكم من الفاعل الإنساني، وكان التغيير يتم من الخارج، دون تحكم منه أيضاً، فإن ثمة حتمياتٍ عليه تقبُّلها؛ إذ لا توجد عنده حرية اختيار (حتمية النمو من الداخل، وحتمية التغير من الخارج)، فالنمو خاصية نهائية ثابتة، تماماً مثل الحركة في النموذج الآلي.

٨ ـ تتكون الطبيعة في النموذج الآلي من ذرات.. تكوينها ثابت وبسيط، تتحرك وتتصارع حسب قوانين كامنة في المادة، والتغير هو ثمرة تجمع الذرات وتناثرها. وإن حدث صراع، فإن قوانين الحركة ستؤدي في نهاية الأمر، وبشكل حتمي، إلى الانسجام. ولا يختلف الأمر كثيراً في النموذج العضوي، فهو يشبه النبات.. أجزاؤه ملتحمة، ولذا فهو لا يعرف الصراع، وإن ظهر صراع فهو سيُحسم بقوانين النمو، وستنتهي الأمور إلى الانسجام حتماً. ولذا فإن الصراع في كلتا الحالتين أمر ظاهري وسطحي، سيُحسم في آخر المطاف (ونهاية التاريخ)، وفي التحليل الأخير.

٩ ـ لهذا السبب، نجد أن إشكالية نهاية التاريخ كامنة في كلا النسقين. فالحركة الحتمية المستمرة تكتسح كل شيء، إلى أن تصل إلى منتهاها ونقطة تحققها ولحظتها النماذجية.

١٠ ـ النظامان الآلي والعضوي (المادي) كلاهما نظام شمولي مغلق، بمعنى أنه شامل، قانونُه لا يفرق بين الطبيعة والإنسان، وهو ما يعني ظهور

مشكلة الهُوية الإنسانية المستقلة، ومركزية الإنسان في الكون، وهي مشكلة علاقة الكل بالجزء. فقد يتجلّى مركز النموذج من خلال أحد عناصره؛ فتظهر ثنائية صلبة. فإن تجلى المركز في شعب من الشعوب، أو عِرق من الأعراق، يصبح هو الكلَّ في الكل، ويُهمِّش العناصر الأخرى؛ أي إنها إنسانية إمبريالية. ولكن عادةً ما يتجسد المركز في الطبيعة/ المادة فيُهمَّش الإنسان داخل هذه الثنائية الصلبة، ولكن النموذج يتطور في كل عناصره دون تمييز، ويصل إلى حالة السيولة الشاملة.

١١ ـ وإذا انتقلنا إلى السببية، نجد أن من يتبنى النموذج العضوي الشمولي يفترض ارتباط كل الأشياء بعضها ببعض، وخضوعها للواحدية، كما يفترض إمكانية تفسير كل شيء، وإظهار علاقة كل شيء بكل شيء آخر؛ أي إنه نموذج مغلق لا يترك ثغرات على الإطلاق، ويدور في إطار السببية الصلبة المطلقة. كذلك يفترض من يتبنّى النموذج الآلي أن كل الأجزاء والذرات تخضع لقانون كَمِّي رياضي واحد، يفسر كل شيء في كل زمان ومكان، كما يفترض أن التحكم هندسياً من الخارج في كل شيء، حتى في عقل الإنسان، أمرٌ ممكن؛ أي إن النموذج الآلي نموذج مغلق أيضاً لا يترك أية ثغرات. ولذلك، فإن كلا النموذجين الآلي والعضوي الشمولي يساعد على توليد نوع من أنواع المعرفة التي تيسر عملية التحكم الكامل في الواقع، والهيمنة عليه (نسميها «المعرفة الإمبريالية»)، مثل معرفة التاجر بالسوق؛ فهي معرفة تهدف إلى التنبؤ بالأسعار، وبحركة السوق، حتى يمكنه التحكم فيه؛ ومثل معرفة العالم الذي لا يمكنه إجراء أية تجارب عملية إلا بعد أن يتحكم في كل المتغيرات تماماً، ويستبعد ما ليس في قبضته... إلخ. ونوع المعرفة التي يطمح إليها كل من النموذجين، الآلي والعضوي، (الماديين) معرفة غير إنسانية، لأنها معرفة تطمح إلى تفسير كل شيء، ولا تترك أي ثغرات. كما أن نتائجها، لذلك، لا بد من أن تكون علمية، أو شبه مطلقة ونهائية.

١٢ ـ يشترك النموذجان في أنهما يحلان مشكلة الاتجاه والغاية من الوجود (وهو سؤال نهائي) بطريقة ميتافيزيقية لا تعترف بغيبيتها، فكلاهما يطرح التقدم كهدف نهائي. فالنمو العضوي يعني في العادة الانتقال من البساطة إلى التركيب، أما الحركة الآلية فهي دائماً حركة إلى الأمام، وهكذا. وبهذا، يضفي النموذجان المعنى والاتجاه على الحركة ـ آلية كانت

أم عضوية. ولكن هذا «الإيمان» بالتقدم إيمانٌ لا يستند إلى معطيات مادية؛ فالنمو العضوي هو مجرد نمو لا غاية له، والحركة الآلية هي أيضاً عشوائية لا اتجاه لها، إذ يظل الاتجاه مسألة تحددها الإرادة الإنسانية حسب معايير توجد خارج نطاق الحركة ذاتها.

١٣ ـ كلا النموذجين لا يمكنه أن يحل مشكلة القيمة ومصدرها؛ ذلك أن الحركة الآلية حركة مادية، والنمو هو أيضاً حركة مادية، أي إنها حركة رتيبة مطردة، لا اختيار فيها ولا اتجاه، ولا نجاح ولا فشل.

وهكذا، ورغم التناقض الواضح بين النموذج العضوي والنموذج الآلي (يفرق سبينوزا، على سبيل المثال، بين الطبيعة المطبوعة [الآلية]، والطبيعة الطابعة [العضوية])، إلا أن الاختلاف بينهما طفيف وسطحي، حيث يدوران في إطار كموني مادي يجعل مركز النموذج كامناً فيه؛ وهما، كلاهما، صورتان مجازيتان تعبِّران عن نظام مادي مغلق، يتحرك حسب قوانين معروفة بشكل مسبق وحتمي. وهذه القوانين قد تكون كامنة في الكيان العضوي ذاته، وقد تكون خارج الكيان الآلي، ولكنها، على أية حال، قوانين طبيعية ثابتة لا تتغير؛ فالنبات سينمو بالطريقة نفسها دائماً، تماماً مثل الآلة التي تتحرك بالطريقة نفسها. وكلٌّ من الكيان العضوي أو الكيان الآلي يحوي داخله ما هو مطلوب لفهمه. كذلك فإن مكان الإنسان في الطبيعة الآلية لا يختلف كثيراً عن مكانه في الطبيعة العضوية؛ فحينما يعود الإنسان إلى الطبيعة العضوية فإنه يذوب فيها، تماماً مثل خضوعه لقوانين الطبيعة الآلية.

ولعل الفارق بين النموذجين هو أن الطبيعة العضوية لا يمكن فهمها تماماً، فهي مليئة بالأسرار، على عكس الطبيعة الآلية التي يمكن فهمها. ولهذا، فإن ما يُطلب من المرء في الإطار الآلي هو أن يتبع الطبيعة بعقلانية شديدة، ويذوب فيها ببرود شديد. أما في إطار الطبيعة العضوية، فإنه يُطلب منه أن يتبعها بكل عواطفه، ويذوب فيها أيضاً. . ولكن هو في حالة نشوة وحرارة بالغة!

تاريخ الصورتين المجازيتين الآلية والعضوية

وكما أن النماذج بنية عقلية سكونية تترجم نفسها عبر الزمان إلى متتالية،

فإن الصور المجازية الأساسية يمكن أن تتطور هي أيضاً بتطور المجتمع والأفكار السائدة فيه. لهذا يمكن دراسة تاريخ الأفكار والنماذج الإدراكية من خلال دراسة تتابع الصور المجازية وتتاليها وتحولاتها.

وقد يكون من المفيد أن نتوقف هنا عند مصطلح أساسي في الحضارة الغربية، هو مصطلح «لوجوس»، ونعيد بعض ما سقناه حوله في صفحات سابقة؛ وهو كلمة تعني في الأصل «قول» أو «كلام» أو «فكر» أو «عقل» أو «معنى» أو «دراسة». ولكن معنى الكلمة تطور، فاستخدمها بعض الفلاسفة اليونانيين (مثل هرقليطس) بمعنى المبدأ الذي يسير به الكون. وهو الذي يفسر الثبات وراء التغير، والنظام وراء الفوضى؛ فالأشياء، رغم تنوعها، تحدث حسب اللوجوس.

ويوجد استخدامان أساسيان لكلمة لوجوس؛ فهناك «لوجوس أورثوس = logos orthos»، و«لوجوس سبيرماتيكوس = logos spermaticus». أما «لوجوس أورثوس» فهو «العقل السليم» أو «الحجة السليمة» (وكلمة «أورثو» هي تلك الموجودة في كلمة «أورثوذكس»، أي «العقيدة السليمة»). وقد استخدم السفسطائيون اصطلاح «لوجوس أورثوس» للإشارة إلى المبادئ والقواعد المنطقية التي ينبغي اتباعها للوصول إلى الاستنتاجات السليمة، والتي يمكن استخدامها لتقديم وجهة نظر ما بطريقة سليمة. فاللوجوس هنا هو قواعد خارجية عن العالم يجب أن تمتثل لها أفعال الإنسان.

وقد استخدمت الكلمة أيضاً في الفلسفة الرواقية في عبارة «لوجوس سبيرماتيكوس» بمعنى «الكلمة التي تعطي الحياة»، وهي عبارة تعني أن الكلمة بمنزلة البذرة أو المنيّ أو سائل الحياة الذي يُنثر في العالم بأسره، فيسبب الولادة والنمو والتغير في كل الأشياء (وهنا تظهر واحدة من أهم مقولات الحلولية). وإذا كان العالم من منظور «اللوجوس أورثوس» يشبه الآلة التي تُدار من الخارج، فهو هنا يشبه الكائن الحي. وتحوي «اللوجوس سبيرماتيكوس» سائل الحياة الذي يحوي بدوره عدداً لامتناهياً من حيوانات المنيّ، يقوم كل واحد منها بخلق أو توليد كيانات، لكلٍّ هدف مستقل، ومع هذا فهي كلها متناغمة متساوية (ويلاحَظ هنا الثنائية الصلبة التي تسم الحضارة الغربية: عقل محض مجرد من الحياة، وتجسُّد حيوي لا عقل له).

وكأن هناك مفهومين للوجوس: اللوجوس كعقل محض مجرد من الحياة يسيِّر العالم من خارجه، واللوجوس كقوة حيوية لا عقل لها تسيِّر العالم من داخله. ويقترب المفهوم الأول من النموذج الآلي، ويقترب النموذج الثاني من النموذج العضوي. ويمكن القول بأن الحضارة الغربية تتأرجح بين هذين النموذجين الإدراكيين، أو الصورتين المجازيتين. وإن كان هذا التأرجح قد مُحي تماماً لصالح الصورة المجازية العضوية.

ويعود النموذج الآلي إلى الفكر اليوناني القديم، ولكنه اكتسب مركزية مع الثورة التجارية وفي عصر النهضة؛ فقد ظهر مفكرون مثل «هوبز» و«ديكارت» و«نيوتن» و«سبينوزا»، والفلاسفة العقلانيون الماديون الآليون في القرن الثامن عشر أمثال «لوك» و«كوندروسيه» و«لاميتري» و«هولباخ» الذين أدركوا العالم من خلال صورة مجازية آلية.

أما النموذج العضوي فيشغل مكاناً أكثر مركزية، ويعود إلى أفلاطون (**فايدروس**)، وأرسطو (**كتاب فن الشعر**) و«لونجينوس». وقد بدأ هذا النموذج يكتسب أهمية منذ عصر النهضة؛ فثمة ملامح قوية منه في فكر «لايبنتز» و«سبينوزا»، ولكنه اكتسب مركزية في القرن التاسع عشر (مع تصاعد الفكر المعادي للاستنارة). وظهور النماذج العضوية قد يكون تعبيراً عن إحساس الإنسان بقصور العقل والحواس عن إدراك كلية الكون وتركيبية الإنسان التي لا تُرد إلى المادة. وهنا يتوارى العقل، ويظهر اللاوعي، والشعور، والعواطف لتقف كلُّها، جنباً إلى جنب، مع الحس، وسيلةً للإدراك، وذلك في محاولة لوضع حدود لعمليات العقل النقدية، ولاسترجاع طريقة أخرى لإدراك الواقع تفهم اللون المحلي، وتحترم الخصوصية والتركيب، وتحاول أن تستعيد للعالم معناه ومركزه، وتضع أساساً جديداً لليقين (المعرفي والأخلاقي). ويلاحظ أن الصورة المجازية العضوية قد تعبِّر عن ازدياد الحلولية الكمونية والعلمنة، ومن ثَمَّ ازدياد ذوبان الجزء (الإنساني) في الكل (الكوني الطبيعي/المادي). ومع هذا يمكن القول بأن الفكر الغربي العقلاني الآلي قام بنزع القداسة عن كل شيء باسم العقل، فعادت الحركة الرومانسية بمفاهيمها العضوية وحاولت استعادة القداسة للكون.

وفكر «كانط» و«شلنج» و«شليجل» و«هيجل» و«كوليردج» و«كرونشه»،

وكل الفكر الرومانسي في الغرب (ومعظم الفكر الغربي الحديث رومانسي بالمعنى الفلسفي)، هو فكر يدور حول نموذج عضوي، وصورة مجازية عضوية. ويمكن القول بأن التصور الغربي للفن والجمال، والوحدة الفنية، والسياسة والدولة، والإنسان والمجتمع، هو في أساسياته تصور عضوي. و«هيجل» هو قمة التفكير العضوي (الحلولي الكموني الواحدي الشمولي). فنسقه الفلسفي يستند إلى ثنائية واهية، ويتحرك من خلال جدلية زائفة، إلى أن تلتقي الذات بالموضوع، والمطلق بالنسبي، وذلك حين تصل الفكرة المطلقة إلى تحققها الكامل، فنصل إلى نهاية التاريخ.. نقطة الوحدة العضوية الشمولية الشاملة، حين تلتقي وحدة الوجود المادية بوحدة الوجود الروحية.

والفلسفة العضوية هي آخر محاولات الإنسان الغربي تجاوزَ اغترابه الشديد في عالم مادي ميت، ينكر عليه مركزيته في الكون وخصوصيته الإنسانية. ولكنْ رغم كل التحوير والتدوير، نجد أن النموذج العضوي نموذج مادي ينكر التجاوز، ويدور في إطار المرجعية الكامنة. ولهذا، فهو يسقط في المشكلات نفسها التي يسقط فيها النموذج الآلي، فيُجابَه الإنسان، مرة أخرى، بعالم مادي، قد يتسم بالحيوية والحركية والجدة، ولكنه مع هذا ينكر على الإنسان مركزيته في الكون، كما ينكر عليه خصوصيته وتركيبيته، وحريته الإنسانية، ومقدرته على التجاوز.

وقد لاحظنا أن الطبيعة/المادة تشبه في كثير من سماتها السوق/المصنع؛ أي إن النموذج العضوي في واقع الأمر يشبه النموذج الآلي. ففي الواقع نجد الحضارة الغربية قد تبنّت في نهاية الأمر صورة مجازيةً عضوية/آلية، أو صورة مجازية تبدو كما لو كانت عضوية حيوية، ولكنها حينما تطبق على عالم الإنسان فإن نتائجها تكون نتائج الصورة المجازية الآلية نفسها (إذ يحكم العالم قوانين النمو الرتيبة المطّردة التي لا تفرق بين عالم الإنسان وعالم الأشياء).

ولعل النموذج السائد في الغرب الآن هو في الواقع مزيج من النموذجين. وقد شبَّه الفيلسوف «لايبنتز» الكائنات الحية بالآلة، بل وجد أن العالم الحي كله مثل الآلة. ونجد النمط نفسه في فكر «جان جاك روسو»

الذي ينظر إلى الإنسان في حالة الطبيعة ككيان عضوي مستقل، حر بشكل مطلق، ويكتسب إنسانيته من داخله، خارج إطار المجتمع، ثم يدخل طواعية في علاقة مع الآخرين من خلال العقد الاجتماعي. وما إن يفعل ذلك، فإنه يفقد كل شيء، ويخضع للإرادة العامة للمجتمع؛ حيث يتحول الفرد إلى ذرة، أو إلى مجرد جزء في كل أكبر، ليتحرك بقوة دفع ذاتية وكأنه ترسٌ في آلة ضخمة (تمركزُ حول الذات يؤدي إلى ذوبانها واختفائها وانتصار الموضوع). وهذا هو أيضاً النموذج الكامن في فكر «داروين» وتلميذه «هربرت سبنسر» (Herbert Spencer)[1] الذي استخدم نموذجاً عضوياً لتفسير المجتمع، ولكن هذا المجتمع، في نهاية الأمر، كان محكوماً بعدة قوانين محددة، وكأنه آلة تتحرك مدفوعة من الداخل بتناسق شديد. فالبقاء دائماً للأصلح، والصراع هو قانون الحياة، وحركة الكون تتبع إيقاعاً رتيباً متكرراً (حركة دائمة)، فهي حركة من تجانس، إلى عدم تجانس، إلى توازن، وهذه قوانين طبيعية نهائية مطلقة، تتحرك وكأنها آلة تدفع الإنسان الذي يشبه الذرة.

وعلى الرغم من جدلية «ماركس»، فإن النمط نفسه (أي الاختلاط بين الآلي والعضوي) واضح في نسقه الفلسفي. فصراع الطبقات، وهو صراع يعبِّر عن حركة ذرية مادية، هو الذي يدفع التاريخ من داخله، متبعاً نسقاً واضحاً من البساطة إلى التركيب، ومن الشيوعية البدائية إلى الشيوعية النهائية، عبر سلم منظم متصاعد من العبودية إلى الإقطاع إلى الثورة الصناعية التي ستأتي بالطبقة العاملة، هاته التي ستأتي بالخلاص لنفسها وللجميع. وكل هذا حسب قوانين علمية، قد تكون مركبة وعضوية عند «جرامشي»[2]، وبسيطة وآلية عند «ستالين»، ولكنها قوانين عامة تنطبق على كل الظواهر، في كل زمان ومكان. وتظهر الصورة المجازية العضوية في الحديث عن: كيف تلد الظاهرة نقيضها؟ وكيف يتلاحم الضدان ويلدان من تلاحمهما كلاً جديداً يتجاوزهما؟ وكيف نصل إلى درجات عليا من التركيب؟ وكلها صور مجازية

---

(١) ولد عام ١٨٢٠م. فيلسوف وعالم اجتماع إنكليزي، أسس ما عرف بنظرية «الداروينية الاجتماعية». توفي سنة ١٩٠٣م. [المراجع].

(٢) أنطونيو جرامشي ولد في جزيرة «ساردينيا» الإيطالية عام ١٨٩١. فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي. يركز في معظم كتاباته على تحليل القضايا السياسية والثقافية كذلك نقض الزعماء السياسيين ورجال السياسة والثقافة. يعد مؤسس مفهوم الهيمنة على الثقافة وسيلة للإبقاء على الحكم في مجتمع رأسمالي. توفي في نيسان/ أبريل ١٩٣٧ متأثراً بنزيف في المخ. [المراجع].

من علم الأحياء، ولكنها حين تطبق على الإنسان تصبح صوراً مجازية آلية.

وتدور فلسفة «نيتشه» في نطاق الصورة المجازية العضوية؛ فهي تعلي من شأن الإنسان الأعلى، والقيم العضوية التلقائية، وتؤكد التغير والصيرورة، وتبيِّن أن الحياة قوة تسير في طريقها تلقائيّاً، دون أن يُفرض عليها أي هدف أو غاية خارجة عنها، فلا توجد أية مرجعية متجاوزة. وتظهر عضويته المتطرفة في نقده لفكرة الأخلاق بوجه عام؛ فالقيم الأخلاقية تنطوي على تثبيت للسلوك الإنساني على نحو يباعد بينه وبين مصادره الحيوية المباشرة، بحيث تخضع تصرفات الإنسان لنوع من الآلية، أما الإنسان الأرقى فهو يسعى لمزيد من الحيوية والتفرد في كل شيء. فالموقف العضوي يؤدي إلى الفردية المطلقة، والتفرد الكامل على طريقة «روسو». ولكن، على طريقة «روسو» أيضاً، يؤدي هذا الموقف العضوي المتطرف إلى الآلية المطلقة في فكرة العود الأبدي، التي تذهب (كما بيَّن الدكتور فؤاد زكريا في كتابه عن نيتشه)[3] إلى أن العالم «آلة عمياء من شأنها أن تمر بنفس الحالات مراتٍ لامتناهية، بل إن تعريف الآلة هو أنها ما يؤدي وظيفته بشكل دوري منتظم، بحيث يعود دائماً إلى نفس الحالات التي مر بها دون أي تغير». أي إننا انتقلنا من العضوية المطلقة إلى الآلية العمياء الصارمة، ولكنهما في واقع الأمر الشيء نفسه؛ فكلتاهما تضمر إنكاراً كاملاً لمقدرة الإنسان على التجاوز، وتأكيداً للمرجعية الكامنة. ويُلاحَظ في الفلسفة البنيوية هذا التمازج التام بين النموذج العضوي والنموذج الآلي؛ فهي تنظر إلى البنية باعتبارها كلاً عضويّاً لا يحتاج إلى شيء خارجه؛ فالمجتمع بنية، والنص بنية، والتاريخ بنية، وكلها بِنًى تتحرك من الداخل، ولكنها في نهاية الأمر خاضعة لنموذج رياضي هندسي؛ ولهذا فإن الحركة ذات المصدر العضوي الكامن (الجُوَّاني) تتبع نسقاً هندسياً (برَّانياً). وكل التفكير البنيوي يهدف إلى السيطرة على الواقع من خلال هذه النماذج. ويستخدم علم الاجتماع الغربي صورة مجازية عضوية، وأخرى آلية، للتمييز بين «الجماينشافت» (Gemeinschaft) (الجماعة العضوية المترابطة التراحمية)، و«الجزلشافت» (Gesellschaft) (المجتمع التعاقدي)؛ وهو تمييز بين العضوي والآلي.

---

(٣) فؤاد زكريا، **نيتشه** (المحمدية، المغرب: منشورات العباسية؛ مطبعة فضالة، ٢٠٠٥). ١٧٩ص من الحجم المتوسط. ولا أعرف النسخة التي اعتمدها المؤلف. [المراجع].

باختصار، يمكن القول إن الحضارة الغربية تدور في إطار نموذجين: واحد آلي، والآخر عضوي، يحوي كل واحد منهما صورة مجازية مختلفة: العالم كآلة، أو العالم ككائن حي. وقد بيّنا أن الصورتين، رغم تعارضهما الظاهري، متقاربتان تماماً داخل إطار المرجعية المادية الكامنة.. فهما تحلان مشكلة النسق ووحدته، ومصدر تماسكه، ومصدر حركته واتجاهه، ولكنّ كلتيهما تؤدي إلى الانغلاق والواحدية. والإنسان داخل النسقين إنسان طبيعي/مادي، جزء من كلٍّ طبيعي/مادي، وهو كلٌّ يدور بشكل آلي في المنظومات المادية، وينمو بشكل عضوي في المنظومات العضوية، ولكنه في كلتا الحالتين كائن طبيعي لا حول له ولا قوة. وما بعد الحداثة هي آخر محاولة للانفلات من الرؤية العضوية/الآلية المنغلقة، ولذا فهي تعلن سقوط المركز، واختفاء الذات والموضوع، والاتجاه والمرجعية. إلا أن ما نجم عن هذا ليس انفتاحاً وتحرراً للإنسان، وإنما هو تفتت في الكون، وغياب لأية مرجعية، وضمن ذلك المرجعية الإنسانية؛ أي أن ما بعد الحداثة خروج من الثنائية الصلبة، وسقوط في السيولة الشاملة!

والصور المجازية الأساسية في الحضارة الحديثة خليط من العضوية والآلية (أو تأرجح بينهما)، يعبِّر عن إنكار للتجاوز، وتأكيد للكون والمرجعية الكامنة. ولنأخذ، على سبيل المثال، أسطورة «بروميثيوس»، هذا العملاق الخرافي الذي سرق النار من الآلهة الغيورة، ليمنحها للإنسان كي يصبح حرّاً يمتلك تلك المعرفة، مصدر ألوهية الآلهة، ويمكنها أن تحوله إلى إله. يرى بعض دارسي العلمانية الشاملة أن هذه الأسطورة هي الصورة المجازية العلمانية الأساسية؛ فهو، أي «بروميثيوس»، رمز الإنسان الذي يتمرد على القوى الغيبية، ويرفض هيمنتها، ويطوِّر العلم ليهزم الطبيعة، ويصبح هو ذاته إلهاً مكتفياً بذاته. وهي صورة مجازية، معبرة، تصلح لعصر النهضة وعصر الاستنارة.

ولكن كان هناك دائماً، منذ بداية المشروع التحديثي، ما سمّاه أحد مؤرخي الفلسفة «الاستنارة المظلمة»، التي أدركها من البداية «مكيافللي» و«هوبز». وجوهر أطروحتهما أن الإنسان الطبيعي ذئب شرس (وهذه صورة

عضوية مجازية)، قادر على افتراس الآخرين، وغير قادر على كبح غرائزه إلا عن طريق العنف. كما أن «سبينوزا» شبَّه الإنسان بقطعة حجر دفع بها إنسان فأخذت تدور في الفضاء، فظنت أنها كائن (عضوي) حر الإرادة، وكامل الوعي! وتتعمق الآلية في حالة «نيوتن»، الذي شبَّه العالم بالساعة. ثم جاء «لوك» وبيَّن أن الآلة ليست موجودة خارج الإنسان، وإنما هي موجودة داخله؛ فعقل الإنسان هو صفحة بيضاء، تتراكم عليه المعطيات الحسية، فتتكوّن من تلقاء نفسها أفكاراً مركبة، تتشابك بدورها لتكوّن أفكاراً أكثر تركيباً.. وهكذا.

وابتداءً من منتصف القرن الثامن عشر، بدأ الإنسان يشعر أن حلم الألوهية والتحكم في العالم لم يتحقق، وأن كرة النار (العِلم) لم تأتِه بالسعادة، وإنما بدأت تسيطر عليه وتتهدّده؛ ولهذا، بدأ «بروميثيوس» يتحول إلى «فرانكنشتاين» (صدرت رواية ماري شيلي **فرانكنشتاين** عام ١٨١٨ وعنوانها الفرعي **بروميثيوس الحديث**، كما سبقت الإشارة). ويلاحَظ أن «فرانكنشتاين» إنسان يتحرك بشكل آلي، وتم تركيبه بشكل آلي كي يصبح كائناً عضوياً مستقلاً عن خالقه! ثم ظهر «داروين»، الذي رأى العالم باعتباره غابة دموية. ومن ثمَّ تحول كل من إنسان «روسو» الطبيعي و«فرانكنشتاين» إلى الدكتور «جيكل»[٤] و«المستر هايد»[٥] في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو كائن نصفه إنسان متحضر (أو ربما سوبرمان) ذو نزعة بروميثية، يحاول التحكم في نفسه، وفي الزمان والتاريخ، ونصفه الآخر إنسان طبيعي مادي مدمر (سبمان)، هو أقرب إلى الحيوان الوحشي منه إلى الإنسان. وفي القرن العشرين، تراجع «فرانكنشتاين» و«المستر هايد»، وجاء «فرويد» ليؤكد

---

(٤) Kurodo Akabane: ولُقِّب بـ (Docteur Jekyll). إنه وحشيّ، ولا يعمل إلا على أمل أن يقتل في أوقات فراغه المفضلة. يرتدي، دائماً، بدلة سوداء، وقفازين مطاطيين، ويضع قبعة على رأسه. يصارع بواسطة مشارط تظهر على يده، وهي في الحقيقة مخبوءة في جسده. ودمه له خاصية تحويل أي شيء إلى سلاح، ويمكنه، كذلك، أن يجعل دمه صلباً بغية تشكيل (The Bloody Sword)؛ سيف أحمر يستعمله أكثر من مرة ضد الأبطال... [المراجع].

[وقد اختلف العنوان بين]: L'Étrange Cas du docteur Jekyll et de M. Hyde = *Le Cas étrange du Dr Jekyll et de M. Hyde*

أن غابة داروين العضوية لا توجد خارجنا وحسب، وإنما توجد داخلنا أيضاً. ثم ظهر «سيزيف» الضائع المسكين، بطل الأدب الحداثي، وهو كائن عضوي يتحرك بشكل آلي رتيب. وأخيراً ظهر كلب «بافلوف»، وهو كائن عضوي تماماً، يستجيب للمؤثرات بشكل آلي تماماً.

ويُلاحَظ، في كل هذه الأساطير العلمانية، أن الصورة الأساسية ليست صورة لإنسان مركب اجتماعي (رباني)، قادر على التجاوز، وإنما هي صورة لكائن غير إنساني؛ فهو إما فوق الإنسان (سوبرمان)، يتحدى الآلهة، ويحاول أن يكون إلهاً، أو هو دون الإنسان منزلة (سبمان). وقل الشيء نفسه عن الشخصيات الأخرى التي أفرزتها الحضارة العلمانية، مثل: طرزان - باتمان - رامبو - دراكولا - ملكات الجنس والإغراء (ومع هذا، يلاحظ أنه، مع تزايُد التحول عن الثنائية الصلبة إلى السيولة الشاملة، بدأ الانتقال من رموز الذكورة والعنف إلى رموز الأنوثة والسيولة [مادونا، ومايكل جاكسون]، أو الغياب الكامل للإنسانية [سلاحف النينجا - الكواكب الأخرى وعالم الفضاء]).

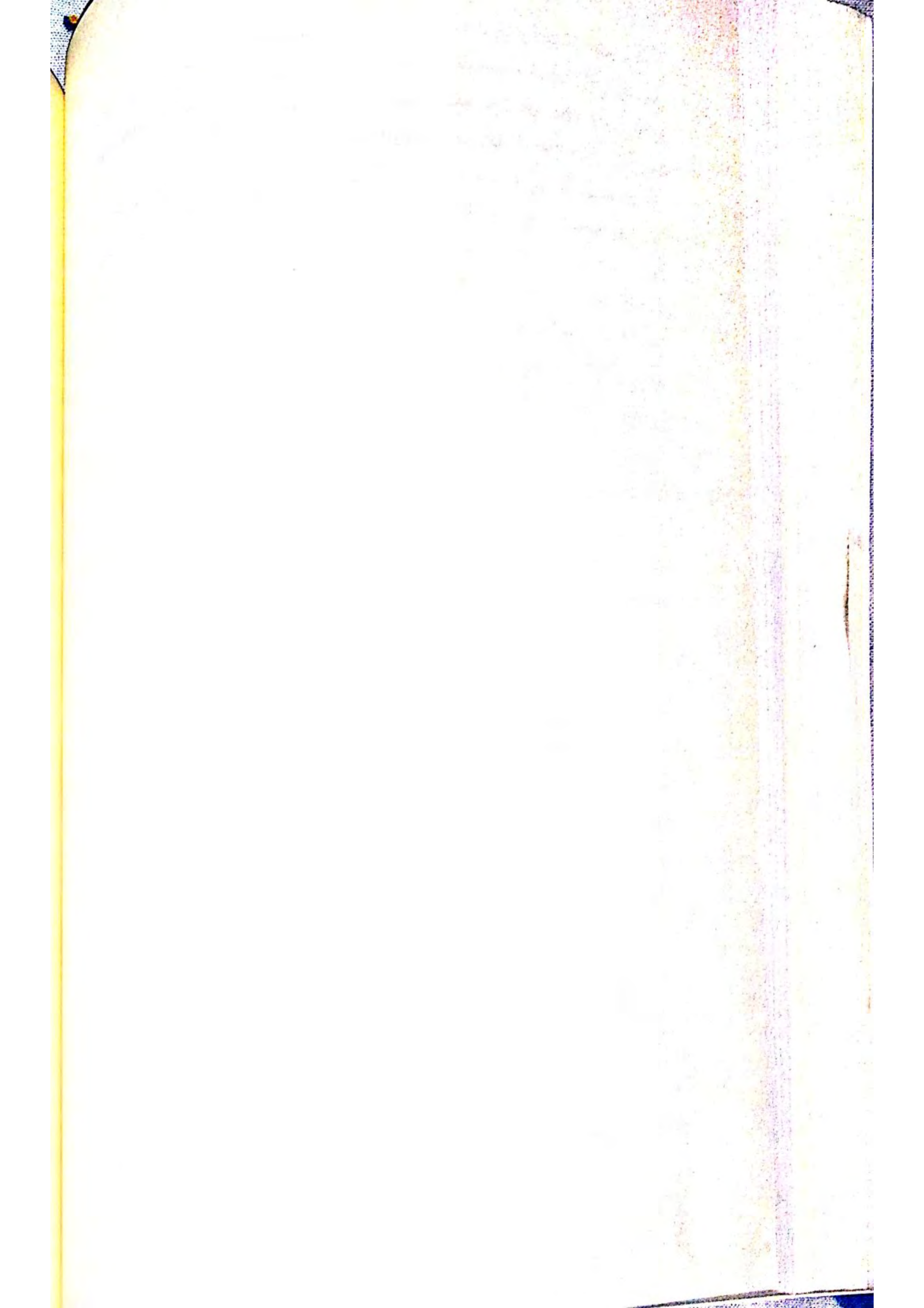
وقد ظهرت صورة مجازية جديدة تعبِّر عن عالم ما بعد الحداثة الذي لا مركز له، وهي نبات «الجذمور» (بالإنكليزية: رايزوم = rhizome) - ويقال له «الجذمار» كذلك، وهو ساق أرضية شبيهة بالجذر. وصورة «الجذمور» صورة مجازية عضوية، ولكنّ ثمة اختلافاً جوهرياً، فالصورة المجازية العضوية في القرن التاسع عشر كانت تتضمن فكرة الأصل أو الجذر، وهو الأساس الموضوعي، والسبب العميق والباطن، ولا إبهام فيه، الذي يؤدي إلى الساق الذي يظهر على السطح، أو إلى النتائج الواضحة؛ فثمة سببية واضحة صلبة تؤكد أن هناك نمطاً واضحاً في الطبيعة، ومرجعية كامنة فيها تجعل منها صورة مجازية كافية لوصف العالم؛ فيرتبط السبب بالنتيجة، والباطن بالظاهر، والأعماق بالسطح (والمدلول بالدال). أما «الجذمور» فهو نبات،

= و: *L'Étrange Affaire du Dr Jekyll et de Mr Hyde* وبالإنكليزية *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*؛ رواية ألفها روبرت لويس ستيفنسون (Robert Louis Stevenson)، ونشرت في كانون الثاني/يناير ١٨٨٦م؛ تحكي قصة محامٍ يحقق حول الصلة الغريبة بين Edward Hyde et le docteur Henry Jekyll. وقد بيعت نحو ٤٠ ألف نسْخة في الأشهر الستة الأولى من صدورها. [المراجع].

ولكن لا يوجد فاصل بين الجذر والساق، ولا بين الظاهر والباطن، وهو ينمو بلا اتجاه، ويمتد بشكل دائم من جانبه، وإلى أعلى، وإلى أسفل، وبالدرجة نفسها، دون أن يتبع أي نمط ملحوظ، ومن ثم لا يمكن التنبؤ به، وتظهر له سيقان جديدة في أماكن من المستحيل التنبؤ بها. وهذه صورة مجازية جديدة كل الجدة؛ فالآلة والنبات يتحركان حسب نمط، وفي حركة رتيبة، ورتابتهما تحل مشكلة الاتجاه، وما يختلف هو مصدر قوة الدفع والتماسك؛ أما «الجذمور» فإن قوة دفعه من الداخل، فهو كائن عضوي، ولكنه لا يتبع أي نمط؛ ولذلك تنفصل المقدمات عن النتائج، والدوال عن المدلولات، والذات عن الموضوع. فثمة انتقال من الحركة الرتيبة للعالم العضوي/الآلي، إلى حركةٍ لا اتجاه لها في عالم ما بعد الحداثة الفوضوي، وهو نتيجة حتمية للمرجعية المادية الكامنة. فالمرجعية، حين تكمن في الذات، أو الموضوع، يظهر عالم الثنائية الصلبة الذي تعبِّر عنه صورة مجازية (الآلة أو النبات) بشكل كافٍ. ولكن، حينما يزداد كمونها، وتتجلى في كل المخلوقات، فإنها، هي ذاتها، تختفي، ولا تصلح لا الصور المجازية الآلية ولا العضوية، وتظهر مجموعة من الصور المجازية الجديدة.

وقد اقترح البعض صوراً مجازية بديلة أدق لعالم ما بعد الحداثة، مثل الحاسوب (الكمبيوتر) مثلاً؛ فهو آلة تشبه الإنسان في ذكائها ومقدراتها على الحساب والتنبؤ، وهي آلة منضبطة تماماً بكمية المعلومات التي تدخل فيها وتخرج منها، وهي تتبع النموذج الرياضي الهندسي الدقيق، وهي تمنح الإنسان حرية ضخمة، فهي تحلّ له مشاكله؛ ولكنها في الوقت ذاته تضع حدوداً صارمة عليه؛ إذ إنه لا يمكنه تجاوز عالم الأرقام والبرامج، فهو عالم مبرمج تماماً. ويصلح الفيديو لأن يكون صورة مجازية أخرى؛ فهو آلة يعرض عليها الإنسان ما يشاء من أفلام تشاكل الحياة، ولكنها حياة ملونة محدودة برؤية صاحبها، وبالقائمين على «قطاع اللذة» في المجتمع. ومرة أخرى، يتحرك الإنسان بِحُريّةٍ كاملة، ولكنه يكون مبرمجاً بشكل كامل.. ويضغط على زر، فتتكرر الصور بشكل رتيب، ويتحكم في الصور، لكن الصور تتحكم فيه في الوقت نفسه. كما يلاحظ أن الكومبيوتر أدق من الإنسان، والصورة المعروضة على الفيديو أدق من الواقع؛ ولهذا فهما

«أكثر واقعية» من الواقع، أي إنهما يفوقان الإنسان (بالإنكليزية: هايبر رِيل = hyper-real، أي سوبر رِيل = super-real). ورغم هذا، فإنهما أقل دفئاً من حياة الإنسان وصور الواقع؛ لذلك، فهما أيضاً دون الإنسان، ودون الواقع (بالإنكليزية: هايبو رِيل = hypo-real، أو سبرِيل = subreal)؛ أي إنهما يتجاوزان الإنسان المتعين المركب إلى ما هو فوقه، أو إلى ما هو دونه.



الجسد والجنس كصورتين مجازيتين أساسيتين في الحضارة الغربية

تناولنا في الفصل السابق الصورتين المجازيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية: الصورة الآلية، والصورة العضوية، والإشكاليات الفلسفية المرتبطة بهما. ونحن نذهب ـ كما أسلفنا ـ إلى أن ثمة علاقة بين رؤية الكون من جهة، والصور المجازية من جهة أخرى. ولهذا، مع تصاعد معدلات الحلول والكمون طوَّر الوجدان الفلسفي والجمالي الغربي الصورة المجازية العضوية، وولَّد منها صورتين مجازيتين عضويتين تعبِّران عن رؤية الإنسان الغربي الحديث للكون؛ هما: الجسد والجنس.

الأساس الفكري

يُلاحَظ أن الحلولية تترجم نفسها إلى ما نسميه «النزعة الجنينية»، أي محاولة الانسحاب من العالم المركب وإدراكه من خلال صور مجازية ومقولات مادية بسيطة اختزالية، تفيد معنى الالتصاق، وذوبان الذات، واختفاء الهوية والحدود. وتتجه هذه النزعة نحو اختزال الكون بأسره إلى مبدأ واحد عضوي/مادي، لا يسمح بوجود مسافات أو ثغرات؛ أي إنها تستبعد الإنسان ككائن اجتماعي مركب قادر على الاختيار الحر، وعلى تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة/المادة. وأهم مفردات الحلولية، بنزعتها الجنينية، الجسد والتنويعات المختلفة عليه (الرحم ـ الجنس ـ ثدي الأم ـ الأرض ـ الأعضاء التناسلية).

وفي الوثنيات القديمة، كان التصور أن الأرض هي جسد «الإله»، أو أن الكاهن الأعظم هو تجسُّد «الإله»، أو أن الثالوث الحلولي (الإله ـ

الأرض ـ الشعب) بكوْن كلاً حلولياً عضوياً مركزه كامن فيه. كما أن افتراض تشابه «الماكروكوزم» (الكون الأكبر) بـ«المايكروكوزم» (الكون الأصغر، أي الإنسان) هو صورة مجازية أساسية في النظم الحلولية مثل القبّالة والهرمسية. وتظهر في المنظومات المعرفية العلمانية (الحلولية الكمونية الواحدية) صور مجازية عضوية متواترة. فالأرض هي أهم عناصر القوميات العلمانية، وهناك الحديث عن القومية العضوية. وتسود تفسيرات عضوية لحركة التاريخ والمجتمع مثل نظرية «داروين». والتفكير العنصري النازي والصهيوني تفكير عضوي شمولي.

وتستمر عملية الاختزال؛ فبعد أن يُختزل الإنسان إلى جسده، يُختزل جسده إلى نشاطه الجنسي، وإلى أعضاء التذكير والتأنيث، أي إنها حركة اختزالية مستمرة نحو قاسم مشترك أعظم أو أصغر، ونقطة صفر نهائية تختفي عندها النتوءات، والسمات الخاصة، وكل الثنائيات الناجمة عن الإيمان بالمرجعية المتجاوزة.

ويُلاحَظ أن ما يُسمَّى «فلسفة الجسد والجنس» قد حقق شيوعاً غير عادي في الآونة الأخيرة في العالم الغربي. وكي ندرك أطروحة الجسد كأساس للفلسفة، والجنس كأهم العناصر فيه، قد يكون من المفيد أن نقتبس بشيء من الاستفاضة من واحد من أهم الفلاسفة المحدثين، وهو «آرثر شوبنهاور» (Arthur Schopenhauer)(1)، الذي طور الصورة المجازية العضوية، ووصل بها إلى صورتي الجسد والجنس باعتبارهما الصورتين الإدراكيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية الحديثة. فـ«شوبنهاور» يذهب إلى أن هناك إرادة الحياة والبقاء، ولكن هناك أيضاً عدوّها الأبدي (الموت والفناء). والحياة هي الجسد، وإرادة الحياة هي إرادة الجسد، فليس الجسم كله إلا إرادة تجسَّدت. كما أن الجنس الإنساني بصفة عامة يقابل الإرادة بصفة عامة؛ فالبنية الجسدية للفرد تقابل إرادة الفرد، أي شخصيته، وتعبِّر الإرادة عن نفسها في نشاط أساسي هو التناسل (الجنس): «كل كائن عضوي يسارع

---

(1) فيلسوف ألماني عُرف بالتشاؤم ولد عام ١٧٨٨ وتوفي عام ١٨٦٠. يعتمد المؤلف هنا على كتابه: *Le Monde comme volonté et comme représentation* الصادر عام ١٨٥٦، في طبعته بالإنكليزية:
The World as Will and Idea-Volume I: Four Books, translated from the German by R. B. Haldane and J. Kemp, 7th ed. (London: Paul Trench, Trubner and Co. L Broadwa House, 1909).

إلى التضحية بنفسه من أجل التناسل إذا ما بلغ حد النضوج، من العنكبوت الذي تلتهمه أنثاه بمجرد تلقيحه إياها، إلى الزنبور الذي يُفني حياته في جمع القوت لنسلٍ لن يراه، إلى الإنسان الذي يتفانى في تحصيل حاجات أولاده من طعام ولباس وتربية [لا فرق في ذلك بين الإنسان والحيوان!]. فالنسل هو الغرض النهائي لكل كائن عضوي، والتناسل هو أقوى الغرائز، إذ هو الوسيلة الوحيدة التي يتسنى للإرادة بها أن تقهر الموت. ولكي تثق الإرادة بسلامتها من خطر الموت تعمدت ألا تضع إرادة النسل تحت رقابة العقل بما له من تأمل ومعرفة».

«إن الإرادة تبدو في التناسل مستقلة عن المعرفة، فهي تسير في هذا المجال سيراً أعمى، كما تعمل في الطبيعة اللاشعورية. وبناءً على هذا، كانت أعضاء التناسل هي بؤرة الإرادة بعينها، وهي المركز الذي يقابله المخ الذي يمثل المعرفة من ناحية أخرى. وأعضاء التناسل هي أساس حفظ الحياة، لأنها تتضمن حياة لا تنتهي، ومن أجل هذا عبدها، منذ القدم، اليونان واليهود. إن العلاقة بين الجنسين هي في الواقع النقطة المركزية الخفية لكل عمل وسلوك، وهي تتجلّى في كل شيء برغم ما نحاول سترها به من الأقنعة؛ إنها سبب الحروب، وهي الغاية من السلام، ومعنى كل ما غمض من العبارات». «ومما يدل أيضاً على خضوع الفرد لحاجات جنسه، وعلى أنه مجرد أداة يتخذها الجنس لاستمرار بقائه، هو أن حيوية الفرد تتوقف على حالة خلاياه التناسلية».

«ويجب أن تُعتبَر الغريزة الجنسية روح شجرة النوع التي تنمو عليها حياة الفرد، فالفرد من نوعه كالورقة من الشجرة، تتغذى منها وتغذوها، وهذا هو السبب في قوة الغريزة الجنسية، وفي أنها تنشأ من أعماق طبيعتنا. فإذا خُصِيَ فرد كان ذلك بمنزلة قطعه من شجرة النوع التي ينمو عليها، وإذا ما انفصل عن شجرته فلا بد أن يذبل ويذوي؛ وبالتالي تنحط قواه البدنية والعقلية».

ولكن.. لِمَ كل هذا الاهتمام المحموم بالجسد والجنس؟ لفهم هذا لا بد من أن نعود إلى الإشكالية التي واجهتها الفلسفة الغربية منذ عصر نهضة الغرب، وظهور العقلانية المادية، والإنسان الطبيعي/المادي، والمرجعية

المادية الكامنة كإطار نهائي (بمعنى أن العالم يحوي داخله كل ما يكفي لتفسيره). وكان من المفروض أن هذا الإنسان الطبيعي/المادي يعيش تحت سقف مادي في عالم واحدي لا يعرف الثنائيات، ومع هذا ظهرت إشكالية انقسام الذات والموضوع، والتمركز حول الذات الإنسانية، والتمركز حول الموضوع (الطبيعي/المادي). وقد بذلت الفلسفة الغربية، عبر تاريخها، حتى نهاية القرن التاسع عشر، جهداً غير عادي لحسم هذا التناقض، ولتصفية هذه الثنائية؛ إما عن طريق المصالحة والمزاوجة بين الذات والموضوع، وبين الإنسان والطبيعة، أو عن طريق إعطاء أسبقية للواحد على الآخر. فهذا الانقسام يعني وجود مسافة بينهما، وحيز مكاني يتفاعلان فيه، وحيز زماني تتم فيه عملية التفاعل، كما أنه يعني وجود حدود خارج الذات والموضوع؛ الأمر الذي يعني ظهور قدر من التجاوز والمعنى والكليات الثابتة. فثنائية الذات والموضوع تفتح الباب على مصراعيه مرة أخرى لكل الثنائيات الأخرى، كما أنها تشير إلى عالم خارج الذات والموضوع، هو مصدر الثبات والتجاوز والمعنى في عالم الصيرورة وحركة المادة، أي إن هناك عودة إلى عالم ما وراء الصيرورة، وما وراء الطبيعة/المادة، عالم الدال المتجاوز، وهذا يشكل سقوطاً في الميتافيزيقا، وتحدياً للنسق المادي، وللعقلانية والواحدية المادية، ويشكل تذكرةً للإنسان بأصوله الربانية؛ ولهذا لا بد من تجاوز الثنائية، ومحوها تماماً؛ إن كان الإنسان الطبيعي/المادي يريد تأكيد ماديته، ومادية الطبيعة.

وقد كان حلم الفلسفة الألمانية، التي يقال لها مثالية! هو العثور على قوانين في عقل الإنسان وفي التاريخ تتفق وقوانينَ الطبيعة؛ حتى تلتقي الذات بالموضوع، والتاريخ بالطبيعة، ويلتحم الجميع في وحدة عضوية مثالية نهائية. وبطبيعة الحال، لم يتحقق هذا الحلم. ولذلك بدأ الإنسان الطبيعي يبحث عن طريقة أخرى يُحقق بها تجاوز ثنائية الذات والموضوع، وهنا ظهر الجسد والجنس كصورتين مجازيتين أساسيتين يتم من خلالهما إنجاز هذا الهدف. وقد مُنحا أسبقية معرفية وأخلاقية على كل شيء؛ فهما المرجعية الكامنة في المادة، ويحلّان في المنظومة الحديثة المادية محلّ الإله في المنظومات التوحيدية الروحية.

الجسد كصورة مجازية أساسية في الحضارة الغربية الحديثة

نورد فيما يأتي ما نتصور أنه بعض جوانب الفكر الفلسفي العلماني الشامل التي تبيِّن أن الجسد صورة مجازية إدراكية نهائية (وسنتناول الجنس كصورة مجازية في الفصل الآتي):

١ ـ تَصدُر المنظومة العلمانية الشاملة (الطبيعية المادية الواحدية) عن الإيمان بالمرجعية النهائية الكامنة في المادة، ولهذا فهي تدور حول الإنسان الطبيعي (المادي)، وهو جسد مادي محض، يعيش في الطبيعة/المادة، ومن الطبيعة، وعلى الطبيعة، وبالطبيعة. . أحلامه وأشواقه لا تتجاوزها، ولا يوجد فاصل بينه وبينها. . ؛ حدودها حدوده، وآفاقها آفاقه؛ ولذلك عليه ألا يتجاوزها، وإنما عليه تحقيق قانونها، والذوبان فيها؛ أي عليه التخلي عن هُويته الإنسانية، وكيانه المركب المستقل، ووعيه الفردي والاجتماعي، ومقدرته على الاختيار الحر. كما أن عليه الانسحاب من الحضارة والقيم، والاتجاه الرأسي، والتراتب الهرمي، إلى عالم الطبيعة الذي لا حدود له، ولا تجاوز فيه، والذي يحوي داخله كل ما يكفي لتفسيره. أي إنّ على الإنسان الانسحابَ إلى حالة جنينية محيطية أفقية سطحية، حالةٍ واحديةِ البُعد، تشبه الجسد الأصم، ولا تعرف التدافع، أو الثنائيات، أو الثغرات.

٢ ـ معظم الفلسفات الحيوية العضوية، خصوصاً اللاعقلانية (شأنها شأن الرؤى الحلولية الكمونية الروحية والمادية)، تدور في الغالب حول صورة مجازية عضوية (العالم كجسد، أو العالم ككائن حي)، وهي صورة كمونية واحدية جنينية تنكر إمكانية التجاوز، وتشبه الصورة المجازية الحلولية الكمونية (الروحية) الخاصة بـ«الماكروكوزم والمايكروكوزم»، أي تشابه العالم الكبير (الكون) بالعالم الصغير (الجسد). وهي صورة مجازية تختزل المسافات والمستويات والمساحات، وتؤدي إلى التصاق الأجزاء تماماً، وإلى تلاحمها، وهو ما يؤدي إلى تماسك النسق تماسكاً كاملاً، وهو اتساق لا يسمح بأي انقطاع أو ثغرات أو عدم تجانس أو تنوع. والنمو العضوي نمو حتمي واحدي يستبعد التركيبية الإنسانية، وحرية الاختيار. والهجوم الذي تشنه الفلسفات العضوية الحيوية على العقل والتجريد (الذي يتجاوز السطح المادي) هو هجوم على من يرفض المرجعية الكامنة والجسد كصورة مجازية أساسية.

٣ ـ تُلاحَظ مركزية الجسد في فلسفة كثير من الفلاسفة المحدثين، خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر، حينما يسود الحديث عن «طفرة الحياة» (برجسون)، وعن «الغريزة» (روسو)، و«إرادة القوة» (شوبنهاور، ونيتشه)، و«البقاء» (سبينوزا، وداروين، ونيتشه)، و«النزعة الديونيزية» (نيتشه)، وعن أن «الإنسان يخلق ذاته أثناء خلقه لظروف حياته الاقتصادية» (الماركسية). ويمكن القول بأن كل الفلسفات الحسية والسلوكية والمادية تنكر التجاوز، وتجعل من الجسد، بشكل واضح أو كامن، أساس كل شيء؛ فهو مصدر المعرفة (العقل كمخ، أو كصفحة بيضاء سلبية تتراكم عليها المعطيات)، والحواس الخمس هي المصدر الوحيد للمعرفة، والإنسان يُعرَّف في إطار احتياجاته المادية الجسدية، وجهازه العصبي وغدده. ومن ثَمَّ لا يمكن فصل العواطف عن العقل، أو الجسد عن الروح، أو الحقيقة الموضوعية عن الرأي، أو الذات عن الموضوع، أو أي شيء عن أي شيء آخر!

وتلاحَظ مركزية الجسد والجنس في فكر «فرويد» (الذي يفوق في أهميته ماركس، خصوصاً بعد سقوط المنظومة الاشتراكية). و«فرويد» (في كثير من الأحيان) يستخدم مفردات الحلولية الكمونية لتفسير السلوك الإنساني في كليته، وكأن الإنسان جسد محض، ودوافع جسدية وجنسية فقط، يعيش متمركزاً حول ذاته الطبيعية في عالم الطبيعة/ المادة. ومن هنا كان تركيزه على الأحلام واللاشعور، وعلى مراحل تطوُّر جسد الإنسان وعلاقته بجسده، وهذه جميعاً عناصر حتمية مادية تُسقِط الإرادة والاختيار الحر.

٤ ـ استخدام الجسد كصورة مجازية ـ كما أسلفنا ـ هو محاولة كمونية مادية أخيرة لتجاوز ثنائية الذات والموضوع (وكل الثنائيات الأخرى). ويظهر هذا الاتجاه وبحدة في الفلسفة الفينومينولوجية، التي تؤكد أن الذات هي الموضوع، وأن الموضوع هو الذات، وتدور في إطار مفاهيم مثل «عالم الحياة»؛ حيث يتحدد وجود الذات لا كشيء مستقل، وإنما كجزء من الوجود. وقد ظهر هذا الاتجاه، وبحدة، في فلسفة «موريس ميرلوبونتي» (Maurice Merleau-Ponty)[٢]، الذي حاول أن يحقق المشروع النيتشوي لإزالة الفروق تماماً بين الفكر والفعل، وبين الجسدي والنفسي.

---

(٢) فيلسوف فرنسي ولد عام ١٩٠٨ وتوفي عام ١٩٦١. من كتبه:

إنه يميّز بين الجسد الطبيعي والجسد المعيشي؛ فالأول هو الجسد التشريحي (الطبيعي - الفسيولوجي) الذي يشكل علاقتنا مع العالم الخارجي؛ أما الثاني فهو الجسد المجرِّب، المعبّر عن المقاصد والأهداف والرغبات. وهكذا تعود الثنائية مرة أخرى، ولكن «بونتي» يسارع بقوله إنه لا يوجد بينهما فرق حقيقي، وما بينهما هو فرق دلالي وإدراكي ليس إلا. ورغم قوله هذا، فإنه يؤكد أولوية الجسد المعيشي على الجسد الطبيعي (أي يؤكد الثنائية التي حاول إنكارها)، بل إن الجسد الطبيعي يُعد جسداً مشتقاً من الجسد المعيشي! والإدراك عنده ليس عملية ذهنية تامة أو فكرية (على الرغم من احتوائه عناصر عقلية)، ولكنه مجسَّد؛ فنحن ندرك بأجسادنا التي تضمن لنا الوصول إلى جزئيات العالم وموجوداته. ومحاولة إدراكنا للعالم خارجياً ما هي إلا مرادف لإدراكنا لأجسادنا نحن بالدرجة الأولى. والوصف الفينومينولوجي إن هو إلا وصف لنمط من الالتحام بين الجسد والعالم؛ فهما متحدان متلاحمان باعتبارهما جسداً للشيء، وشيئاً للجسد. والعلاقة بين الجسد والأشياء الطبيعية من غير الممكن وصفها في إطار علاقة سببية.

لهذا، يتحدث «ميرلوبونتي» عن أنطولوجيا اللحم البشري (الجسد) (بالإنكليزية: أنطولوجي أوف ذا فليش = ontology of the flesh) باعتبارها تفاعلاً متبادلاً وتشابكاً والتحاماً كاملاً بين الذات والعالم عبر الجسد، حيث لا يمكن التمييز بين المعنى النابع منا والمعنى النابع من الأشياء خارجنا. واللحم هنا هو علاقة المرئي بالأعماق غير المرئية الكامنة داخلنا، هو الرؤية من غير الرائي (بالإنكليزية: أنونيموس فيزيبيلتي = anonymous visibility)، والتي تسبق الانقسام إلى ذات وموضوع، هو بُعدٌ عالمي للوجود، قبل أن ينقسم إلى كائنات مختلفة. والوجود، لهذا السبب، يجب عدم فهمه من خلال النماذج التقليدية الخطية، حيث يتم الانتقال من هوية إلى أخرى..، بل يجب فهمه على أنه دائرة معكوسة من التداخل الجسدي (بالإنكليزية: ريفيرسبل سيركل أوف إنتركوربوريال بيينج = reversible circle of intercorporeal being). وهذه الدائرة المنغلقة على نفسها للوجود المتداخل جسديّاً «هي

Phénoménologie de la perception, collection «Tel» (Paris: Éditions Gallimard, 1976), et *La= Structure du comportement*, collection «Quadrige» (Paris: Presses Universitaires de France, 1990). [المراجع].

الدائرة التي لم أشكلها، وإنما هي التي تشكلني.. هذا الالتفاف للمرئي على المرئي، الذي يمكن أن يعبر أجساد الآخرين وجسدي، وينفخ فيها الحياة».

إن «ميرلوبونتي»، بهذا، يوافق على مشروع «هايدجر» لإعادة اكتشاف الوجود الذي يتجاوز المقولات الميتافيزيقية، ويحاول العودة إلى الأنطولوجيا الغربية قبل «سقراط»، والتي تعبِّر عن انتماء كوني يلتحم فيه الوعي والوجود في عنصر واحد مشترك. وبدلاً من البدء من الوعي، ثم محاولة إيجاد علاقة مع الوجود، كما لو كان الوجود كياناً موضوعيّاً - فإن «بونتي» يرى أن أنطولوجيا الجسد تجعلنا قادرين على فهم الوجود باعتباره وجوداً يمنحنا وجودَنا، في الوقت ذاته الذي نمنحه نحن وجودَه. إن الجسد حسب تصوره ليس المادة ولا العقل ولا الجوهر؛ ولهذا فهو يعود إلى المصطلح اليوناني الواحدي القديم «العنصر» (الذي كان يستخدم للإشارة إلى الماء والهواء والنار)، باعتباره هو الجوهر الذي يقف بين الفرد الذي يوجد في الزمان والمكان، وبين الفكرة العامة. فهو مبدأ متجسِّد يؤدي إلى ظهور أسلوب من أساليب الحياة كلما كانت هناك شريحة من الوجود. أي إن الجسد هو المعادل الفلسفي الجديد للمبدأ الأول الكامن في المادة، وتَحقُّقٌ كامل للنزعة الحلولية الكمونية الجنينية!

٥ - يحلم أنصار ما بعد الحداثة بعالم من براءة الصيرورة، عالم الإشارات بلا خطأ.. بلا حقيقة.. بلا أصل، عالم مادي خالٍ تماماً من القداسة، عالم بلا «لوجوس» قبل أن يُعطَى آدم المقدرة على تسمية الأشياء واستخدام اللغة، أي قبل أن يظهر الإنسان (الإنسان الرباني القادر على التجاوز، وعلى أن يحمل عبء الهُوية والمسؤولية)، وقبل أن تظهر الدوال التي تشير إلى مدلول، وقبل أن تنقسم الحقيقة إلى دال ومدلول، عالم براءة الصيروة. هذا هو عالم الطفل في مرحلة الخيالي أو المتخيل (بالفرنسية: إيماجينير = imaginaire)، قبل الانتقال إلى عالم الثنائيات. عالم ما قبل التاريخ والزمان، حينما كان الإنسان طفلاً رضيعاً، لم تتشكل هُويته بعد؛ إذ كان لا يزال في المرحلة الجنينية التي كان يظن فيها أنه جزء من جسد أمه، وأن جسد أمه هو العالم. إنه عالم المادية الخالص، فالمادة الأصلية التي تَكوَّن منها الكون (والتي لم يُعرِّفها، ولم يَعرفها أحد) هي مادة لا تعرف سوى التماثل (والحرية هي مقاومة التماثل). والمادة لا تعرف شيئاً

خارجها، فهي تصفّي ثنائية الذات والموضوع وتتخلص منها، لأنها تستدعي عالماً متجاوزاً وأصلاً ربانياً للإنسان، ولكنها مادة في حالة حركة دائمة، وعدم تَشكُّل دائم؛ ولهذا فهي نسبية مطلقة، متغيرة ثابتة، هي الدالُّ والمدلول، أو الدالُّ بلا مدلول، أو المدلول غير المتجاوز، وهي حالة كمون تام.

٦ ـ والمعرفة من منظور ما بعد الحداثة معرفة من دون مركز، فهي معارف صغيرة، محدودة بنطاقها. هي مثل الجسد الذي لا تتجاوز شرعيته حدوده. وحينما ندركه هو وحده، فنحن ندرك ذواتنا وحسب (فالجسد هو الذات والموضوع). ويرى «فوكو» أن الجسد هو مركز القوة، والرغبة هي التعبير عن الجسد، فالرغبة هي التي يجب أن تنتج الواقع؛ لهذا فإن الانعتاق هو إطلاق العنان للرغبة، أما القمع فهو وضع الحدود لها. وتختلف التشكيلات الاجتماعية حسب تَعامُلها مع الجسد والرغبة، فهي تضعها داخل شيفرة وخريطة محددة، والثورة من ثمَّ هي محاولة تغيير الشيفرة والخريطة. ويرى، كذلك، أن هدف المعرفة في الماضي كان هو إرادة تنظيم الواقع، بما يتطلبه ذلك من تفسير، وبما تستند إليه من افتراض وجود الحقيقة الموضوعية (ثنائية الذات والموضوع)، أما الهدف من المعرفة الآن فهو إرادة القوة واللعب والرغبة.

٧ ـ يحتفل الأدب المتمركز حول الأنثى (بالإنكليزية: فمينست = feminist) بجسد المرأة، ويعطيه أولوية معرفية؛ فجسد المرأة، حسب النظرية النقدية المتمركزة حول الأنثى، منفتح متعدد؛ ولهذا فهو يتحدى المعنى المغلق والتمركز حول اللوجوس. وفي التفرقة بين العمل (المغلق) والنص (المنفتح) يشبّه النص بجسد المرأة. أما التناص، أي تداخل النصوص، فهو حركة أنثوية. وتظهر محاولة تجاوز الذات والموضوع والتفسير والثبات وتأكيد الصيرورة والتغير فيما يُسمَّى «مانفستو حركة التمركز حول الأنثى» الذي كتبته هيلين سيكسو (Helene Cixous)[٣]، حيث جاء فيه: «اكتبي نفسَكِ. يجب أن يُسمَع جسدُكِ، حينئذٍ ستُسمَع مصادر اللاوعي.. جسدي يعرف

---

(٣) ولدت بوهران في الجزائر؛ من أم أشكنازية، وأب من السفرديم عام ١٩٣٧. وهي أستاذة، وكاتبة، وشاعرة، وناقدة أدبية، وخطيبة، وإحدى رائدات الأدب النسوي. لها مؤلفات كثيرة، منها: *Le Prénom de Dieu* (Paris: Grasset, 1967) [المراجع].

أضيقت ثم تُسفح. يجب على المرأة أن تنزع القيود عنها، وأن تحرر بضاعتها وأعضاءها، وتستعيد أرضيتها الجسدية الضخمة التي تم تقييدها».

٨ ـ توجد عدة جوانب في المنظومة الأخلاقية والرؤية النفسية الغربية الحديثة لا يمكن تفسيرها إلا من خلال افتراض الجسد صورة مجازية أساسية كامنة؛ فعلى سبيل المثال، يُلاحَظ في المجتمعات الاستهلاكية التوجهُ الشديد نحو الإشباع الفوري للرغبة، وتَزايُدُ التبرم بإرجاء اللذة وإزاء أي شكل من أشكال التجاوز، وإعلاء الشهوة. ففعل الإعلاء والإرجاء يفترض وجود مسافة بين المثير والمستجيب (وبين الجسد والروح، وبين الطبيعة والإنسان، وبين الخالق والمخلوق)، كما يفترض وجود عقل تجريدي منفصل عن الجسد، قادر على تجاوز المعطيات الحسية المباشرة، يشكل عنصر الزمان عنصراً أساسياً فيه. فالتجاوز لا بد من أن يتم في الزمان، إذ يتم تجاوُز اللحظة الآنية باسم لحظة تالية أعلى وأكثر نبلاً وإنسانية.. كل هذا يتنافى وفكرةَ المرجعيات الكامنة، وأسبقية الجسد على الفكر والفلسفة.

٩ ـ ولعل من أهم تبديات صورة الجسد المجازية تزايدَ هيمنة النزعة الجنينية التي تظهر بشكل واضح في العقائد القومية العلمانية المتطرفة التي تتسم بالاكتفاء على الذات، والجسد، والأرض (الرحم)؛ فيصبح الارتباط بالوطن هو القيمة المطلقة العظمى المتجاوزة للأفراد، فيُرمَز إليه بالأرض التي يلتصق بها الفرد التصاقاً كاملاً، فيفقد هويته فيها، وهي عادةً ما تأخذ شكل أنثى ينشأ الفرد من ترابها. إنها الرحم الكونية مصدر الحياة. وبدلاً من «الجنس» بمعنى «سكس sex»، يظهر «الجنس» بمعنى «عِرق» «ريس race». ورغم اختلاف المعنى والمدلول، إلا أن كليهما يشير إلى الأصول المادية للإنسان، وإلى أن هويته ذات أصل بيولوجي، وإلى مرجعيته المادية الذاتية (ومع هذا، يُلاحَظ أن الجنس بمعنى «عِرْق» يتراجع في مرحلة السيولة التالية، ويظهر الجنس بمعنى «سكس sex» مرة أخرى باعتباره المرجعية النهائية الكامنة). ويُلاحَظ أن الاهتمام بالأصول (العرقية والحضارية) في الفكر العلماني الحديث تعبير عن النزعة الجنينية، والرغبة في العودة إلى الرحم.

١٠ ـ كما تظهر النزعة الجنينية الحلولية الكمونية (والرغبة في

الانسحاب من العالم التاريخي المركب بمنحنياته الخاصة الكثيرة، ومن عبء الهُوية والمقدرة على التجاوز) في الإيمان بالحتمية، التي تعني أن الأمور تحدث لأنها تحدث (تماماً مثل الانتماء العرقي للإنسان، ذلك الانتماء ذو الطابع البيولوجي والحتميات البيولوجية المختلفة)، وتظهر في الإيمان بالنسبية التي تجعل العالم واحدياً متساويةً فيه كلُّ الأمور. والنسبية، مثل الحتمية، تُغرِق الهُوية، وتريح الإنسان من عبء الاختيار الخُلُقي، ومن ضرورة الإدراك. ويتم هذا من خلال عمليات الترشيد في إطار النماذج الواحدية المادية التي تعيد صياغة تفاصيل البيئة الاجتماعية والمادية والإنسانية، لتتفق ونماذجَ رشيدةً مادية تقوم بتنميط الواقع وكأنه مادة محضة. وقل الشيء نفسه عن الإيقاع السريع للعصر الحديث؛ فهو إيقاع لا يسمح بالاختيار، وهو سبب ونتيجة، في آنٍ معاً، لتنميط العالم، وجَعْل مكوناته تشبه قطع الغيار؛ وجوهر قطعة الغيار أنها لا هُوية لها، فلذلك فيمكن أن نحل محلها قطعة أخرى. وعلى هذا، فإن العالم الحديث الأملس يشبه الرحم الصناعية الضخمة التي تهرس الذات بطريقة لذيذة ممتعة.

١١ ـ هل يمكن القول بأن الإصرار على محاولة تفسير العالم بأسره، من خلال القانون العام (ووَحْدة العلوم)، هو إصرار على رؤية العالم في إطار مرجعية مادية كامنة، وعلى اختزاله إلى مستوى طبيعي مادي واحد، يشبه الاختزال الحلولي الكموني الواحدي للعالم من خلال صورة الجسد المجازية؟ إن القانون العام يريح الإنسان من البحث الدائب والمضني عن المنحنى الخاص للظواهر، وعن الخصوصيات، والهُويات، وعن الآخر، وعن نقطة التقاء الخاص بالعام، والجزء بالكل؛ إذ يندرج تحت هذا القانون العام كلٌّ من الأنا والآخر بحيث تذوب كل الأجزاء الخاصة في هذا الكل العام الذي لا تفصله مسافة عن الأجزاء. ويمكن أن نقول الشيءَ نفسَه عن البحث الدائب عن شواهد مادية صلبة، فهي شواهد يمكن للإنسان الطبيعي/ المادي أن يحس بها، ويدركها بحواسه الخمس، تماماً مثل الطفل الذي يتحسس جسده، ولا يدركه إلا بهذه الطريقة.

١٢ ـ لعل عقيدة التقدّم، أحادي الاتجاه، هي ذاتها التعبير الجماعي المجرد عن الانكفاء الطفولي على الذات والمرجعية الكامنة، ووهم التحكم في العالم (باعتباره جسدنا وحدنا!). فالتقدم (حتى قيام الثورة البيئية) كان

يعني أن الإنسان يتزايد تَحكُّمه في الكون، ويتزايد استهلاكه إياه، فيتمتع بالنتائج الإيجابية المباشرة، ولا يفكر في النتائج السلبية غير المباشرة (أي إنه يرفض أية مسافات تفصل بينه وبين الكون وبين استهلاكه المستمر إياه، ويرفض الحدود والتجريد والتأمل والتجاوز، تماماً مثل الطفل وهو يرضع ثدي أمه ولا يفكر في شيء آخر، ومثل الطفل الذي لا يقبل بغير ذاته مرجعيةً).

١٣ ـ هناك، أخيراً، إلغاء الزمان. فالعقل الحلولي الكموني، برغبته الجنينية في الهروب من التركيب والتجاوز، يرتبط بالمكان ويلغي الزمان. فالزمان هو مجال النمو والنضج، والانتصار والانكسار، والنجاح والفشل، والنهضة والكبوة. أما المكان فهو مُعطًى حسيٌّ ثابت يَسهُل إدراكه. إن إلغاء الزمان، من خلال عقيدة التقدم الحتمي والمستمر، على سبيل المثال، يعني تَزايُد التحكم، وكأن الزمان رقعة مكانية يستمر الإنسان في حيازتها إلى أن يملأها تماماً، ويصل إلى الفردوس الأرضي، ونهاية التاريخ، حيث تتحقق كل الأحلام، وتذوب الذات تماماً، وبالتالي نصل إلى نهاية الإنسان. أما في النُّظم التوحيدية؛ فالتاريخ عملية مستمرة لا تنتهي، ما دام هناك مَثَلٌ أعلى، أو مركزٌ منفصلٌ عن المادة، أي مرجعية متجاوزة، ويستطيع الإنسان تجاوز المادة، وتجاوز وضعه المادي من خلالها. ولكن، إن حل المثل الأعلى (المطلق ـ الإله ـ المركز) في المادة (مسار التاريخ ـ الطبيعة... إلخ)، فإن المرجعية المادية الكامنة تظهر، وتسد الثغرات، وتنغلق الدائرة، ويصبح النسق عضوياً (شبيهاً بالكائن الحي).. نهايته في بدايته، ويصبح ما في داخله من صراع وتَدافُع زائفاً مؤقتاً؛ ذلك أن نقطة نهاية التاريخ تصبح حتمية كامنة في البداية، وهذا ما عبَّر عنه «هيجل» في فلسفته، وهذا هو جوهر كل الحركات المشيحانية العلمانية الشمولية الفاشية التي تَعِد التابعين بإنهاء التدافع في الكون، وتَحقُّق الفردوس التكنوقراطي: إما في صهيون، أو في الرايخ الثالث، أو في مجتمع الوفرة، أو في المجتمع الشيوعي... وهو أيضاً ما يتم التعبير عنه في الفلسفات العلمانية الأخرى بشكل أو بآخر. وفي نهاية التاريخ، يختفي الزمان، وتنتفي الحدود، ويدخل كل البشر في عالم السيولة الشاملة اللذيذة المخدِّرة للأعصاب، عالم ما بعد الحداثة الذي لا مركز له، ولا هامش، ولا مرجعية، والذي تتساوى فيه كل الأجزاء (فهي

حلولية كمونية شاملة سائلة من دون إله). وهذا العالم هو التحقق الكامل للحالة الجنينية، حيث تسود الحرية الكاملة، واللاهُوية، واللاتحدُّد؛ الأمر الذي يعني استحالة قيام الحرية، وانتفاء الاختيار.

١٤ ـ يمكن أن نضيف إلى كل هذا تآكُل أهم مؤسسة ظهرت في تاريخ الإنسان؛ مؤسسة الزواج والأسرة. وهي المؤسسة التي يتحول الطفل داخلها من إنسان طبيعي واحدي، وجسد محض يعيش في الطبيعة/المادة، إلى إنسان اجتماعي حضاري مركب، قادر على تجاوز الطبيعة/المادة.. إنسان له جسد وروح، أو جسد عام، وهُوية خاصة. وهي مؤسسة مبنية على قبول الحدود، وإرجاء المتعة، وقبول الثنائيات والتركيب، وإدراك الأنا والآخر. أي إنها المؤسسة التي تساعد الإنسان على الخروج من الحالة الجنينية، والمرجعية الكامنة، والتمركز حول الذات، وتضع له حدوداً حتى لا يذوب في عالم الطبيعة، وحتى يدخل عالم الحضارة. مثل هذه المؤسسة لا يمكنها الاستمرار في عالم تكتسحه الرغبة الجنينية الحلولية، ورفض الحدود؛ إذ إن الإنسان الطبيعي يود لو يظل طبيعياً بلا حدود: رغبته الكبرى هي أن يعيش في الرحم الكونية الكبرى بلا حدود أو قيود.. جسداً محضاً، ذائباً في الكل الطبيعي.

الجنس كصورة مجازية أساسية في الحضارة الغربية الحديثة: بعض التجليات

نورد فيما يأتي بعض مظاهر استخدام صورة الجنس المجازية صورةً أساسية في فكر الحضارة الغربية الحديثة وحياتها:

١ ـ تظهر المحاولة اليائسة في إنكار الأصل الرباني للإنسان في العودة إلى رؤية تشبه رؤية الفيض القديمة. ولنا أن نلاحِظ أن قصة الخلق تأخذ في الحلولية الوثنية، ووحدة الوجود الروحية، شكل جماع جنسي بين الآلهة فيما بينها، أو بين الآلهة والبشر. ولكن الأمور، في الحلولية الكمونية الفلسفية الحديثة ووحدة الوجود المادية، تأخذ شكلاً أكثر صقلاً، فتُستبدَل بنظرية الخلق من العدم، نظرياتٍ أخرى؛ كالفيض، أو التطور، أو النشوء والارتقاء، أو سلسلة الوجود، أو القول بقِدَم العالم؛ وكلها نظريات تهدف إلى إنكار المرجعية المتجاوزة، فهي تفترض تساوي الإله والمادة، فهو

لا يتجاوزها، ولا يتعالى عليها؛ إذ إن المسافة بين الخالق والمخلوق قد مُحيت، وتم اختزالها تماماً. ورغم التركيبية النسبية لهذه الرؤية (بالقياس إلى نظريات الخلق الحلولية)، فإن ثمة إيحاءات جنسية قوية في نظريات الفيض يربطها بالنظريات البدائية، كما أن النظريات الأخرى تدل على النزعة الرحمية نحو الالتصاق الكامل بالمصدر، والتوحد معه، والذوبان فيه. فترابُط السبب بالنتيجة وامتزاجهما، على سبيل المثال، يشبه تماماً امتزاج الدال بالمدلول، والذات بالموضوع، والإنسان بالطبيعة، والخالق بالمخلوق، واختفاء المسافة بين عنصريّ كل ثنائيةٍ منها.

٢ ـ يُلاحَظ استمرار بروز الجنس كصورة مجازية في الفلسفة الحديثة، خصوصاً في فلسفة ما بعد الحداثة. وقد شبَّه «جان فرانسوا ليوتار» (Jean-François Lyotard)[٤] العلاقة المعرفية بين الإنسان والواقع بعلاقة الرجل الساذج بالمرأة اللعوب: يظن أنه أمسك بها، ولكنها تُفلِت منه دائماً. ويرى كلٌّ من «نيتشه» و«بارت» و«دريدا» أن تحطيمهم المقولات العقلية واللغوية هو عملية ذات طابع جنسي: ذوبان وسيولة. ومن ثمّ فهي جميعاً فلسفات تعني انتصار الموضوع (الطبيعة/ المادة) على الذات الإنسانية المركبة (إذا شئنا الدقة)، أو ذوبان الذات في الموضوع واختفاءهما. وقد شُبِّه فشل الإنسان في التحكم في لغته بفشل الإنسان في التحكم في دوافعه الغريزية.

٣ ـ ثم نأتي إلى النقد الأدبي، الذي يُعَدّ من أهم مراكز التفكير الفلسفي في الغرب، فنجد أن الجنس والرغبة قد اكتسحا النظرية الأدبية تماماً. وتذهب النظرية النقدية المتمركزة حول الأنثى إلى أن النظرية في حد ذاتها ذكورية (حالة صلابة، والصلابة مرتبطة بالتجاوز والمرجعية المتجاوزة)، والمطلوب هو حالة سيولة أنثوية بغير تنظير ولا عقل ولا تجاوز. نظرية تَصدُر عن المرجعية المادية الكامنة؛ ولهذا فهي تشبه جسد الأنثى، شيء مباشر، ليس له نمط محدَّد، أو شكل واضح. فالنمط والقوالب والمقولات

---

(٤) ولد عام ١٩٢٤، وتوفي عام ١٩٩٨. فيلسوف فرنسي ارتبط اسمه بما بعد البنيوية، وعُرف، على وجه الخصوص بمفاهيمه ما بعد الحداثية التي وظفها في نقده ـ من مؤلفاته: **الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن حالة المعرفة**، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٤). (وقد ظهر الكتاب عام ١٩٧٩م). وكتاب: **الاقتصاد الشهواني (أو الشبقي)**، *Economie Libdinale* الصادر عام ١٩٧١م. [المراجع].

والصور ذكورية (أي إن الفيلسوف «كانط»، بهذا المعنى، قمة الفلسفة الذكورية بسبب نظريته في الأنماط والقوالب المفطورة في عقل الإنسان التي تفصله عن الطبيعة/المادة، والتي أنقذت الفلسفة من قبضة الحسيين من أمثال« لوك» و«بنتام»). والحديث الممل عن الجنس بمعنى نوع جنسي (بالإنكليزية: جنْدر = gender والتي تُرجمت بكلمة لا معنى لها «جندرة»!) يفترض الجنس كصورة مجازية أساسية.

٤ ـ ويربط بعض من المفكرين من أتباع ما بعد الحداثة بين اللغة العقلانية والذكورة من جهة، واللغة المجازية والأنوثة من جهة أخرى، وذلك في موجة متأخرة من النسوية انقلبت على مفهوم الإنسانية المشتركة وقدّمت الأنثى باعتبارها الأقدر على رعاية العالم، وباعتبار الأرض أمّ (مقابل الإله/ الأب في التاريخ المسيحي، وبدلاً من تأكيد عقلانية المرأة كما كان الحال مع موجة النسوية الأولى اتخذت موقفاً يدين العقلانية باعتبارها ادّعاءً ذكورياً، ويُعلي من شأن المجاز والعاطفة والخيال وينسبها إلى النساء. ويتصوّر هؤلاء المفكرون أن العالم يدور في إطار ثنائيات صلبة (أو اثنينيات) متعارضة بسيطة (هي صدى لرفض المرجعية المتجاوزة، والإصرار على المرجعية الكامنة): لغة مباشرة/لغة مجازية ـ لغة مستقيمة/لغة ملتوية ـ الوعي والتحكم وقمع الغريزة/اللاوعي وفقدان الإرادة والاستسلام للغريزة ـ الذكر/الأنثى ـ عضو التذكير/عضو التأنيث ـ الأب/الأم ـ الإله الواحد/آلهة متعددة وثنية ـ الدال المتجاوز الثابت/الدوال المتعددة المتراقصة ـ اللوجوس/اللاشيء ـ الغرض والمعنى (التيلوس)/اللاغرض واللاهدف واللامعنى ـ المركز الثابت/المركز المتغيِّر أو اللامركز ـ البنية الفنية المستقرة/البنية المنفتحة التجريبية ـ التقاليد الراسخة/تقويض الموروث ـ صراع بين الذات والموضوع/التحام الذات والموضوع. وهم يذهبون إلى أن طرفي الثنائية أو الاثنينية لا يتفاعلان، ومن هنا كانت صلابتها، ويفضلون الطرف الثاني في هذه الثنائية الصلبة على الطرف الأول؛ فاستخدام اللغة المجازية الملتوية، والانحراف عن المنطق السليم، هو انتصار للأنثى بجسدها المركب على الذكر بجسمه البسيط!

٥ ـ جسد المرأة هو تَحدٍّ للتمركز حول اللوجوس (الكلمة/المنطق)، ولكن اللوجوس ـ في تصوُّر بعض ما بعد الحداثيين ـ هو الفالوس، أي القضيب، والقضيب هو الحضور الكامل، والتركيز الكامل للمعنى. لهذا،

يتحدث «لاكان» (Jacques Lacan)[٥] عن «فالوجوسنتريزم = phallogocentrism»، وهي كلمة مكونة من كلمة «لوجوس»، و«فالوس»، فهو تمركز حول الكلمة/القضيب. لذلك، حينما يتحدث الإنسان ويحاول أن يُوصِّل أفكاره، فهو عادةً ما يفشل؛ لأنه لا يستطيع استدعاء الحضور الكامل، الكلمة/القضيب، ولهذا يظهر ما يُسمَّى بعقدة الإخصاء عند كل من الرجال والإناث.

والأنثى بجسدها هي التي يمكن أن تقوم بعملية التفكيك/التقويض الكاملة للأنطولوجيا الغربية المتمركزة حول اللوجوس/فالوس. ويتحدث «دريدا» عن العلاقة بين المجاز (الذي هو نهاية في حد ذاته، ولا يوصل إلى أي معنى) والمرأة اللعوب؛ فالمجاز هو انحراف عن المعنى يجعل التفسير مستحيلاً، هو لَعِبُ اللغة الذي يشبه الغواية الجنسية التي لا هدف لها، هو حلم بالتجاوز، ولكنه لا يتحقق أبداً، ومن ثَمَّ فلا يوجد معنى، ولا إشباع، ولا تفسير، وإنما هو الجوع الدائم. وقد شبَّه «دريدا» التفكيك بأنه حالة قذف لا تنتهي «كونتينيواس أورجازم = continuous orgasm». ويتحدث «بارت» عن لغة مثالية تتسم بالسيولة الكاملة، والانفتاح المطلق، بحيث يتحدث المرء من خلال كلمات ذات مقطع واحد، هي أقرب إلى صيحات الفرح الجنسية، ولا يتفوه إلا بضمائر، وكلمات مباشرة، ولا يقول، أي شخص، سوى «أنا»، و«غداً»، و«هناك»؛ وكلها تعبِّر عن حالة رحمية كمونية فردوسية، يلتصق فيها الدال تماماً بمدلولاته، وتختفي فيه المرجعية المتجاوزة، وتصل إلى أعلى درجات الكمون حتى تكاد تختفي.

٦ ـ تغيَّر مفهوم النص الأدبي؛ فلم يعد عملاً فنياً نتيجةً لوعي الفنان وتجاوزه لذاته الضيقة، ومحاولته الدائبة أن يفرض معنى على المادة الطبيعية التي لا معنى لها، وإنما أصبحت الصورة المجازية التفسيرية هي اللذة الجنسية، والرغبة الجنسية، وأصبح النص هو الأنثى المنفتحة، والقراءة الصحيحة هي الاستسلام تماماً لإغواء لغة النص، ولمجموعة من الصور تُفقِد العقل هيمنته وسيطرته.

وهذه نزعة تضرب بجذورها في مدارس تفسير التوراة، حيث يُنظَر إليها باعتبارها أنثى/نصاً منفتحاً تماماً لا يدركه المرء، وإنما يتواصل معه تواصلاً

---

(٥) واسمه الكامل: جاك ماري إميل لاكان (Jacques Marie Émile Lacan). ولد عام ١٩٠١، وتوفي عام ١٩٨١، عالم نفس، ومحلل نفسي فرنسي، من كتبه: *Ecrits*، الذي صدر في جزأين عام ١٩٦٦.

جنسياً. وفي صورة مجازية أخرى، تصبح التوراة هي الحقيقة الذكورية (الإلهية). وبدلاً من محاولة تجاوز الواقع الإنساني والتاريخي للوصول إلى الحقيقة الربانية متمثلةً في كلمات التوراة، نجد أن العكس هو الصحيح؛ فلغة الحاخامات وتفسيراتهم (الإنسانية) هي التي تقوم بإغوائها، أي الهبوط بها من المستوى الرباني إلى المستوى المادي (أي من المرجعية المتجاوزة إلى المرجعية الكامنة). فالحاخامات هم الذين يغوون «الإله» تماماً كما تغوي الأنثى الذكر. وإخضاع التوراة للتفسير الحاخامي يشبه إخضاع الذكر للأنثى، ولذة القراءة تشبه الرعشة الجنسية. . وهي جميعاً صور مجازية تُضمِر إنكار التجاوز. ويتحدث «بارت» عن النعمة (الإشباع الجنسي) باعتبارها كل ما يجعل القارئ يحيد عن المعنى الواعي المقصود فيُوقِف تَدفُّق المعنى. فحينما يرى القارئ علاقة لم يقصدها المؤلف، أو لعباً على الألفاظ غير مقصود، فإنه سيتوقف ليتأمل بشراهة غير عادية، تماماً مثلما ينظر رجل إلى النقطة التي يلتقي فيها رداء امرأة بلحمها العاري. إن النص الجيد يشبه تشابك تركيبية عضو التأنيث، أما النص الرديء فيشبه عضو التذكير المنتصب الأملس. لذلك، ترى أحد الكُتَّاب من أتباع ما بعد الحداثة يتحدث عن ضرورة اللجوء إلى «إنفاجينيشن = invagination» (نسبة إلى «فاجينا = vagina» عضو التأنيث)، بدلاً من التخيل (الذكوري) العادي «إيماجينيشن = imagination». فالخيال تَجاوُز للحس، أما ما يقترحونه فهو سقوط في حمأة المادة، والمرجعية الكامنة.

٧ ـ من الاتجاهات الآخذة في البروز، الاهتمام بالبعد الجمالي، وهو اتجاه ـ في السياق ما بعد الحداثي ـ مرتبط تماماً بالاهتمام بالجسد، والجنس، والمباشر، وإنكار التجاوز. فالاهتمام بالجسد، من الناحية المعرفية، هو اهتمام بسطح جميل، مباشر، يُشكِّل مرجعية ذاته الكامنة فيه، ولا يمكن إخضاعه لأية تساؤلات خلقية، أو حتى معرفية، ولا يحتاج إدراكه لأي تجاوز. والعمل الفني هو الآخر بالنسبة إلى كثير من الكُتَّاب (منذ «نيتشه») يحل الإشكاليات المعرفية والأخلاقية، فهو مرجعية ذاته، ولا يمكن إخضاعه للتساؤلات الأخلاقية. كما أن قيمته الجمالية الكامنة فيه هي ذاتها قيمته الأخلاقية، فالعمل الفني مستقل تماماً عن القيم الأخلاقية، بل عن التاريخ، فهو مكتفٍ بذاته، دال من دون مدلول، أو دال ملتصق بمدلوله لا يحتاج إدراكه لأي تجاوز. وفي داخل الإطار الجمالي، يحل الذوق محل الانضباط الخلقي،

ويحل إدراك الحدود الجمالية، محل الاعتراف بالحدود الأنطولوجية للإنسان.

وكثيرون يربطون الآن بين التجربة الجمالية والتجربة الجنسية (بالإنكليزية: استيتكس = aesthetics وإروتيكس = erotics)، وبين النصوصية أو التناص والسيولة المرتبطة بالدافع الجنسي (بالإنكليزية: تكستشوالتي = textuality وسكشواليتي = sexuality). فالنص المنغلق هو شكل من أشكال قمع الرغبة الجنسية، أو إعلاء أو تجاوز لها، من خلال شكل مستقل له حدود وهوية. أما النصوصية فهي التداخل الكامل للنصوص المنفتحة، بحيث يحيلك نص إلى نص آخر يحيلك بدوره إلى نص ثالث. . إلى ما لا نهاية؛ إذ لا توجد أية حدود لأي نص، وهو ما يعني تَراقُص النصوص، وانزلاقها (يشبه رقص الدوال وانزلاقها). وفي هذا الإطار، تصبح التجربة الجمالية الحقة ليست عملية كشف للنص، باعتباره عملاً فنيّاً متكاملاً ناتجاً عن وعي إنساني مركب، وإنما عملية إنكار للتجاوز، واستسلام كامل لإغواء البنية (الأنثوية) المنزلقة التي لا حدود لها، والتي تحوي داخلها كل ما يلزم لفهمها (المرجعية الكامنة)، فهي عودة إلى الرحم، وتشكل فقداناً للحس الخلقي، والإحساس بالتاريخ (تماماً مثل لحظة الجماع الجنسي).

٨ ـ ولعل تعميق الانكفاء على الجسد، وعلى الذات والتمركز حولها (وعلى ما يَلَذّ للذات بشكل مباشر)، هو الذي يؤدي إلى تَزايُد الاتجاه نحو الشذوذ الجنسي الذي يشار إليه بأنه «الجنسمثلية» (باعتباره مزيداً من الواحدية، وأن يكون جسد الآخر يشبه جسده)، كما يتزايد الاتجاه نحو ما يمكن تسميته «الواحدية الجنسية» (اليوني سكس = uni-sex)، حيث يتم اختزال البشر إلى مبدأ جنسي واحد. والأدب الحديث في الغرب يهتم بشكل ملحوظ بموضوعات مثل الشذوذ الجنسي، والخنثوية التي يُلاحَظ انشغال «رولان بارت» (Roland Barthe) بها بشكل ملحوظ؛ ففي كتاب له بعنوان ميشيليه[٦] بقلمه يبيِّن أن الإنسان الذي يتجاوز الثنائية الجنسية، بأن يجمع بينهما في ذاته، أي الرجل الخنثى، والذي ينطوي عقله على خاصيتَي الأنوثة والذكورة معاً، هو المثل الأعلى، والإنسان الكامل (الذي حقّق حلم الفلسفة الغربية، بتجاوز إحدى الثنائيات الأساسية: ثنائية ذكر/ أنثى). ولقد تصاعد

---

(٦) والمقصود كتابه: Roland Barthe, *Michelet par lui-même* (Paris: Éditions du Seuil, 1954) [المراجع].

هذا التركيز على النشاط الجنسي، واللذة، والخنثوية، ليصبح المحور المركزي للنقد فيما بعد، خصوصاً بعد عام ١٩٦٨ وما أعقب فشل التمرد الطلابي من تصاعد الانشغال بالإنجاز الذاتي، والحرية الجنسية، والمساعي «النرجسية»؛ تلك النزعات التي تصاعد مدّها في باريس ونيويورك على السواء. ويورد كتاب **س/ز** *(S/Z)* أو **ساراسن/ سارازين** (١٩٧٠) قصة حول موضوع الخنوثة (والخلاف بين حرفي السين «S» والزاي «Z» هو خلاف بين نسبة الاسم نفسه إلى المؤنث أو المذكر). والقصة هي قصة رسام لم يرَ من العالم سوى «أكليشيهاته» أو ملصقاته الخارجية، فوقع في عشق خَصيٍّ إيطالي، معتقداً أنه امرأة، لأنه يسلك سلوك امرأة؛ ويموت الرسام في النهاية على يدي «الفتوة» الذي يحمي هذا الخَصيَّ/ المرأة.

٩ ـ يُلاحَظ انتشار موضوع الحب في عالم قيمته الأساسية اللذة، ولكن الحب عادةً ما يعني «الجنس»، أو «حب الجنس»؛ إذ عادةً ما يتم التواصل بين الذكر والأنثى من خلال الجنس، وما يشار إليه بأنه «الحب» في كثير من الأغاني إنما يعني «التواصل الجنسي». فالرجل الذي يحب أنثى إنما يحب جسداً يشبه جسده (تمركز حول الذات)، وهو يتعامل مع العالم الذي أدركه الطفل جيداً، ويتحرك فيه بكفاءة عالية. وربما أمكن تفسير الحيز الضخم الذي يشغله الجنس في الحضارة الغربية الحديثة (رغم أن إمكانيات الإشباع الجنسي، خصوصاً في الغرب، متاحة بشكل مذهل) من خلال هذه الرغبة في التواصل الحلولي الكموني الجسدي (الذي يعبِّر عن التمركز حول الذات والذوبان في الطبيعة)، حيث إن التواصل اللغوي أمر مستحيل في عالم الغُربة (ومن هنا يأتي قولنا إن «الإنتركورس = intercourse»، أي الجماع الجنسي، قد حل محل الـ «ديسكورس = discourse»، أي الخطاب). ويُلاحَظ أن الجنس يُستخدَم حتى في بيع السلع، أي إن الإنسان الاقتصادي تراجع تماماً، وأصبح تابعاً للإنسان الجسدي. ويبدو أن الجنس سيصبح المطلَق النهائي للإنسان الطبيعي الحديث، كما كان بالنسبة إلى الإنسان الطبيعي الأول.

١٠ ـ يُلاحَظ مع انتشار الجنس أن الحب يتراجع، وتختفي الرومانسية (ويشار إلى هذا بأنه «واقعية»). ولعل السبب في هذا يعود، مرة أخرى، إلى النزعة الرحمية الحلولية الكمونية الواحدية. فالحب تجربة مركبة محفوفة

بالمخاطر، عائدها غير مباشر، ويتطلب جهداً، وقدراً من التجاوز للجسد، وللحظة الآنية، واستثماراً بعيد المدى، وهو لا يقاس، ولهذا فهو يتطلب الاجتهاد. أما الجنس فهو، مثل المادة، مباشر، يمكن قياسه، والتمتع بنتائجه، وهو لا يتطلب تجريداً أو اجتهاداً، فهو يُشبه العرفان؛ بل على العكس، يمكن أن نقول إن التواصل الجنسي، منفصلاً عن الحب، وعن أية أبعاد اجتماعية أو إنسانية مركبة، هو التجربة الرحمية الحلولية الكمونية الواحدية الكبرى، حيث يفقد الإنسان حدوده وهُويته ووعيه.

بعد أن استعرضنا صورتَي الجسد والجنس المجازيتين، هل يمكن القول بأن أحد أسباب تزايد الأمراض النفسية هو أن الإنسان لا يمكنه أن يقنع باستخدام مصطلحات مادية لإدراك ووصف ما ليس بمادي، أو باستخدام مفاهيم مادية لمعرفة واستكشاف اللانهائي، أو باستخدام الجسد البسيط والجنس لاستكشاف عالم الروح المركب داخله؟ أي إنه لا يستطيع أن يقنع بأن الجنسي والمحسوس مرادف للمطلق وغير المحسوس، ولا بترادف الطبيعي والإنساني، ولا الكامن والمتجاوز، لأن هذا يعني اختفاءه ككيان (رباني) مركب مستقل عن عالم الطبيعة/المادة وذوبانه فيه؟ وهي حالة من السيولة التي تكتسحه، ولكن لا يمكنها أن تُشبع تطلعاته الإنسانية المركبة التي تعبِّر عن الجانب الرباني فيه، وعن القبس الإلهي داخله؛ ولهذا فهو يدرك أن حل مشكلته لا يمكن أن يكون مزيداً من اللذة التي تؤدي إلى فقدانه حدوده ووعيه وأبعاده الاجتماعية (التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى ذوبان الذات وانتصار الموضوع). ومع هذا، لا يوجد أمامه حل في المجتمعات العلمانية سوى هذا الحل الرحمي الكموني الاختزالي البسيط. ولهذا، لا يمكن أن يظل علاج مرض الإنسان الحديث هو الاستمرار في المرض، أي أن يتمركز حول ذاته ويحققها؛ إذ إن الإنسان يكتشف أن تعظيم اللذة بشكل مستمر، والعودة إلى الرحم، يؤدي إلى اختفائه ككائن حر، كما أنه مسألة مستحيلة؛ إذ إن وعيه الفلسفي، وحسه الخلقي والجمالي، أصبح صفات لصيقة بإنسانيته. ومع اكتشافه هذا، فإنه يحاول الاحتجاج ويخفق؛ فكل المؤسسات ضده، والتوجه العام للمجتمعات العلمانية الحديثة معادية، ولذلك فإنه يدخل محارة «جيتوية» من صنعه، بديلاً عن الرحم المستحيل.

ولعل المطلوب هو أن يدرك الإنسان حدوده وتركيبيته ومقدرته على

التجاوز، فيعرف أنه يُولَد من رحم أمه، ولكنه لا يعود إليها، وأنه جزء من الطبيعة/المادة، ولكنه لا يُردّ إليها، فهو ليس بإنسان طبيعي/مادي، وإنما إنسان طبيعي رباني؛ وأنه يعيش في الطبيعة والزمان، ولكن توجد داخله عناصر (قبس إلهي) لا يمكن أن تُرد إلى النظام الزماني والطبيعي، وأنه ينمو، ويحب، ويكره، وينتصر، وينهزم، ويفرح، ويحزن.. ثم يموت، وأن حياته ليست مجرد حلقات متكررة توجد في عالم المادة، وإنما لها معنى؛ لأن هناك نقطة نهائية متجاوزة.

المادية النهائية أو نهاية المادية

تحدثنا حتى الآن عن المادية الصلبة، (وعبادة الجسد)، والمادية السائلة، (وعبادة الجنس). ولكن يبدو أن الصور المجازية العضوية الأساسية في الحضارة الغربية تتطور إلى درجة أكثر تطرفاً من ذلك مع تصاعد معدلات الحلولية والسيولة والعدمية.

فلننظر إلى بعض الظواهر الأدبية والفنية. يبدأ تاريخ الأدب الغربي الحديث بالنزعة الإنسانية، التي تعني حلول «اللوجوس» في الإنسان فيصبح مركز الكون. لهذا، نجد أن الأدب الغربي، حتى بداية القرن العشرين، يتّسم، في مجموعه، بوجود شخصيات لها أبعاد بطولية، أو إنسانية مركّبة. ثم تتزايد معدلات الحلول، ويحل «اللوجوس» في كل من الإنسان والطبيعة، ثم في الطبيعة/المادة فحسب؛ فيختفي الأبطال تماماً، ويختفي الإنسان الإنسان، ويظهر بدلاً منه «الرجال الجوف» الذين يعيشون في «الأرض الخراب»[٧].. الأرض المجدبة. ويتحركون بلا اتجاه مثل الذرات المتناثرة، في عزلة قاتلة، خاضعين في الوقت ذاته لحتميات عديدة صارمة... يكتب «فرانز كافكا» (Franz Kafka)[٨] قصصه حيث يخضع الإنسان تماماً إلى حتميات لا يفهم كنهها؛ فيتحول إلى صرصار، ويُحاكم، ويُعدم لسبب لا يعرفه. ثم يأتي

---

(٧) إشارة إلى القصيدتين الشهيرتين للشاعر الإنكليزي تي - أس إليوت. [المراجع].

(٨) ولد عام ١٨٨٣، وتوفي بمرض السل ١٩٢٤ عن ٤١ سنة. وهو الروائي التشيكي، الألماني اللغة. من رواياته: **المحاكمة** (١٩٢٥)، والقلعة (١٩٢٦)، ويومياته التي أهداها إلى صديقته «ميلينا»، راجياً منها ألا يراها أحد قبل وفاته. وقد حصل صديقه «ماكس برود» عليها، ونشرها لاحقاً «غير مكتملة» عام ١٩٣٧، ثم كاملة في أوائل الخمسينيات. انظر: **يوميات فرانتس كافكا**، ترجمة خليل الشيخ (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠٠٩) [المراجع].

مسرح العبث؛ حيث تجلس الشخصيات في إحدى المسرحيات في صندوق قمامة في انتظار «جودو»[9] الذي لا يأتي. ثم يكتب «أنطوان أرتو» (Antoine Marie Joseph Artaud)[10]، صاحب مسرح القسوة، قصيدة عبارة عن أصوات خالصة بلا معنى، دال ملتصق تماماً بمدلوله. ألا يمكن القول بأن تحوُّل الإنسان إلى ذرات متناثرة، ثم إلى صرصار، وجلوسه في صندوق قمامة ينتظر من لا يجيء، وخضوعه للحتميات المختلفة، وتحول اللغة الإنسانية إلى مجرد أصوات لا مرجعية لها - هي عملية تفكيك لهذا الإنسان؟

ولا يختلف الأمر كثيراً في عالم الفنون التشكيلية؛ إذ ظل الفن الغربي، منذ عصر النهضة، متماسكاً يحاكي شيئاً ما، في الطبيعة المادية أو الإنسانية. ولكن مع بداية القرن العشرين يظهر الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات، ومربعات، ودوائر، وألوان متداخلة. نجد هذه النزعة تتضح بشكل جلي في آخر عرض للوحات «موندريان» في «تيت جاليري» عام ١٩٩٦ في لندن، والذي كان يهدف إلى توضيح تطوره؛ فالمعرض يبدأ بمنظر طبيعي فيه أشجار ومنازل، وينتهي بلوحة «متأيقنة» تماماً لا تشير إلى شيء خارجها، فهي مكونة من أربعة مربعات وخطين: واحد أحمر، والآخر أزرق. وهي لوحة في غاية الجمال، ولكننا هنا لا نتناولها من المنظور الجمالي، وإنما من منظور التطور العام للحضارة الغربية الحديثة، تماماً كما فعلنا مع الأعمال الأدبية الأخرى التي أشرنا إليها.

وتزداد الأمور تفككاً إلى أن نصل إلى فنان مثل «آندي وارهول» (Andy Warhol)[11]، الذي يضرب بفكرة الفن نفسها عرض الحائط، ويسقط فكرة

---

(٩) إشارة إلى المسرحية الشهيرة: في «انتظار جودو» للكاتب الإيرلندي المعروف «صموئيل بيكيت». كتبها بين عامي ١٩٤٨ و١٩٤٩. وهي تدور حول شخصيات معدمة مهمشة ومنعزلة تنتظر شخصاً يدعى (جودو) ليغير حياتها نحو الأفضل. وبعد فصلين من اللغو، والأداء الحركي، والحوار غير المتواصل، لا يأتي «جودو» أبداً. وهي محملة برموز دينية مسيحية، هذا غير اعتمادها المكثف على التراث الكلاسيكي الغربي. وهي تعبر ببشاعة عن حال إنسان ما بعد الحرب العالمية الثانية. نُشرت عام ١٩٥٣. [المراجع].

(١٠) ولد عام ١٨٩٦، وتوفي عام ١٩٤٨. وهو شاعر، وقصّاص، وممثّل، ورسام، ومنظّر المسرح الفرنسي. وهو مؤسس مفهوم «مسرح القسوة» (Théâtre de la cruauté). [المراجع].

(١١) واسمه الحقيقي أندرو وارهولا (Andrew Warhola). ولد عام ١٩٢٨ في بيتسبورغ بينسيلفانيا، وتوفي في نيويورك عام ١٩٨٧. وهو فنان أمريكي، وهو الوجه المركزي لـ«فن البوب» (Pop Art). [المراجع].

الحكم والمرجعية والمعيارية؛ فالفن هو أيقونة منغلقة على ذاتها، لا يمكن إخضاعها لمعايير خارجة عنها؛ ولهذا يقوم بتوقيع علب شوربة «كامبل»، يلون صناديق القمامة؛ فتتحول، بقدرة قادر، إلى أعمال «فنية» تباع بآلاف الدولارات؛ لأن الفنان «قرر» أنها أعمال فنية! ولكن التفكيك الحقيقي نجده في أعمال «جويل - بيتر ويتكين» (Joel-Peter Witkin)[(١٢)]، هذا «الفنان» الذي يستخدم جثثاً حقيقية في صوره الفوتوغرافية، وموضوعه المفضل هو قضيب دُق فيه مسمار. وقد اعترف هذا الفنان أنه يحب أن يعاشر موضوعاته، أي الجثث التي يصورها، جنسياً!

ثم يزداد الحلول ويصبح كل شيء مرجعية ذاته، مكتفياً بذاته، يشير إليها دون أي معنى أو مدلول، في عالم مادي، مُغرق في ماديته، لا توجد فيه أية ثنائيات، أو نتوءات، أو تعرجات؛ فيظهر ما يسمَّى بالفن المفاهيمي (بالإنكليزية: كونسبشوال آرت = Conceptual art)؛ وهو مدرسة «فنية» تنادي برفض فكرة الفن ذاته؛ إذ إن الفن له معنى وبنية، ومن ثَمَّ يشير إلى شيء خارجه. وقد عبَّر هذا الرفض عن نفسه من خلال أعمال «بييرو مانزوني» (Piero Manzoni)[(١٣)] (١٩٣٣ - ١٩٣٦) «غير الفنية»؛ فقد كان هذا «اللافنان» يُعلِّب برازه، ويبيعه بعد أن يكتب عليه: «براز فنان صافٍ ١٠٠ بالمئة»!

ولكي نفهم ما حدث أو ما يحدث، علينا أن ننظر إلى فلسفة «نيتشه» في اللغة والفن والجمال. أما في عالم اللغة، فقد ذهب إلى أنه، في عالم السيولة الكاملة، تختل علاقة الدال بالمدلول؛ فلنأخذ مثلاً كلمة «روح»،

---

(١٢) ولد عام ١٩٣٩ في بروكلين بنيويورك. هو مصور أمريكي، عاش بدايات حياته وسط عائلة عاملة بسيطة؛ محاطاً بأب يهودي، وبأم كاثوليكية بشدة. هذا الأمر لم يستطع الوقوف في وجه صراع يومي ناتج من الاختلاف الديني، انتهى بتفرق الوالدين؛ ليجد «ويتكين» نفسه وأخاه، صغيرين على تحمل مسؤولية أمهما. يقول: أعلم أن عمق كل عملي يتأسس على إحباط/ قنوط الروح. إن مخلِّصيَّ النضوبريين قد ماتا، وإنني أحيا قصد خلق صور تمثل معركةً من أجل شراء/ تخليص الأرواح. [المراجع].

(١٣) ولد عام ١٩٣٣ وتوفي عام ١٩٦٣. فنان إيطالي. وحكاية علبه «الفنية» التي وضع فيها برازه وباع ٩٠ منها بما قيمته ثلاثين غراماً ذهباً للعلبة، حسب قيمة الذهب آنئذٍ، وكتب عليها العبارة الشهيرة، حكاية معروفة. وثمن العلب اليوم ما بين ٢٥٠٠٠ و٣٥٠٠٠ دولار أمريكي! وقد أثر في جيل من الفنانين الشباب؛ وكل هذا من أجل: اكتشاف المصادر الميثولوجية وفهم القيم الصحيحة والعالمية Merde d'artiste 1961. [المراجع].

هذه الكلمة تشير، في الفلسفات التقليدية، إلى كلِّ متجاوز لعالم الجسد والمادة؛ وهو ما يفترض وجود مسافة بين الروح والجسد، وينكر الحلول الكامل، ووحدة الوجود المادية؛ ينكر نيتشه هذا تماماً، ويؤكد لنا، انطلاقاً من رؤيته المادية، أن الروح في واقع الأمر تشير إلى الجسد، والجسد «إن هو إلا ترتيب لبعض القوى الطبيعية، وعمليات تجسد إرادة القوة». فالدال التقليدي هنا فقد علاقته بمدلوله تماماً، واكتسب في الفلسفة مدلولاً جديداً.

والعالم عنده يتّسم بالنظام والتماسك، ولكنّ نظامه وتماسكه مثل نظام العمل الفني وتماسكه، أي إنه نظام مؤقت يشبه النظام الذي فرضه شاعر على قصيدة غنائية صغيرة، نظام لا يضرب بجذوره في أي واقع، وإنما في وجدان الشاعر وإرادته. كما أن الواقع كالعمل الفني، مكوَّن من صور مجازية من صنع عقل الإنسان؛ لذلك فهذا الواقع وهم، وتعبير عن إرادة القوة. كل هذا يعني أنه لا توجد حقيقة، وإنما توجد طرق في النظر (منظور)، وهي كلها طرق متساوية بسطح الواقع المتعدد السائل. وإذا كان الواقع سائلاً ووهمياً فكذلك الذات؛ فالإنسان مثل الفنان، يخترع نفسه، إذ لا توجد ذات ثابتة، والذات من اختراع الذات، والذات هي تعبير عن إرادة القوة، وعن الدوافع المظلمة.

و«نيتشه» هو من أوائل الفلاسفة الذين شككوا في موضوعية أي نص. ومعلوم أن الرؤية التقليدية للنص تسقط في ثنائية النص والحقيقة؛ فهي تذهب إلى أن النص في واقع الأمر هو مجرد نسيج يوصل جزءاً من الحقيقة، ويحجب جزءاً منها، ومهمة المفسر هي الوصول عبر النسيج إلى الحقيقة الكامنة وراء النص؛ أي إن هذه الرؤية تفترض وجود الشكل والمضمون، واتصالهما، وانفصالهما. و«نيتشه» يلغي المساحة بين النص والحقيقة، ويصفي تلك الثنائية تماماً، ويقرر أن النص هو فعلاً نسيج، ولكن النسيج هو ذاته الحقيقة، بل إن الحقيقة إن هي إلا جيش من الصور المجازية، تكلَّس واستقر. والذات المبدعة هي ذاتها جزء من هذا النسيج؛ فهي كالعنكبوت في بيت العنكبوت (وهذا هو معنى عبارة «دريدا» الشهيرة «لا يوجد شيء خارج النص»). ولا يلغي «نيتشه» المسافة بين المبدع والنص والحقيقة فحسب، وإنما يلغي المسافة بين نص وآخر. وقد طرح فكرة التناص باعتباره حواراً لا ينتهي بين النصوص. فكل ما نعرفه هو النص، والنص لا يحيلنا

إلى حقيقة متجاوزة له، وإنما إلى نص آخر، ولهذا فإن معرفتنا لا يمكن أن تدعي لنفسها حالة أكثر استقراراً وصلابة من أن تكون نصّاً؛ وهذا يعني أن كل الحدود تختفي بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج، والمعنى وانعدامه، والمعرفة والرأي، والحقيقة والخطأ.

لكل هذا، يذهب «نيتشه» إلى أنه لا يوجد نص بريء طاهر أصلي، فمثل هذا النص إما أنه لم يوجد أساساً، أو أنه فُقد إلى الأبد. يعني هذا أنه يحاول جاهداً أن ينكر الأصل الرباني، أو أي أصل ـ للإنسان، ومن ثَمَّ يسقط، ببساطة، في حمأة المادة المتغيرة السائلة. وكل ما نقرؤه هو تفسيرات فحسب، أو إحالات إلى نصوص أخرى. والتفسير في هذه الحالة ليس الاجتهاد، أي أن يفترض القارئ أن ثمة علاقة اتصال وانفصال بين الدال والمدلول، وأن هذه العلاقة ليست بسيطة ولا مباشرة ولا رياضية، وإنما مركَّبة (بسبب طبيعة اللغة كأداة مركّبة للتوصيل تستخدم المجاز). إن الاجتهاد في المنظومة التوحيدية يعني أن المفسِّر يُعمِل عقله ليسبر غور العلاقة المركبة بين الدال والمدلول، ويطرح معنى للنص، معنى ليس هو المعنى المطلق أو الحقيقي أو النهائي له، وإنما هو معنى يقارب الحقيقة، وقابل للاختبار من قبل قارئ آخر. أما عند «نيتشه» فالقراءة ليست هي البحث عن معنى النص، وإنما هي، في الواقع، استيراد معنى من الخارج، وفرضه على النص. فهو، مع انفصال الدال عن المدلول، أو مع التحامه به، لا معنى له في حد ذاته، ومن ثَمَّ لا يوجد معنى سوى ما تفرضه إرادة القوة، كما هي الحال دائماً في المنظومة النيتشوية. وكما قال أحد النقاد: إن التفسير عند «نيتشه» هو وسيلة لأن يصبح الإنسان سيداً، أي أن يصبح الناقد غازياً.. وحشاً نقديّاً أشقر مفترساً، يعبِّر عن رؤية معرفية أدبية علمانية إمبريالية، ويفرض أية رؤية باطنية.

المفسِّر، إذاً، يفرض تفسيره بإرادة القوة على النص. ولكننا، في عالم «نيتشه» الصراعي، سنكتشف أن العكس أيضاً صحيح؛ فالفن هو أداة «السوبرمان» لأنْ يلغي المسافة بينه وبين الطبيعة، ولأن يلتصق بها ليعبِّر عنها في صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل؛ أي إن الفن تعبير عن النزعة «الديونيزية» الجسدية العارمة المفعمة بالنشوة المحمومة المعربدة، قبل ظهور النزعة «الأبولُونية» العقلية التي تتسم بضبط النفس، والاتساق والتناغم،

والرغبة في التفسير العقلي للكون. والفن، بهذا المعنى، متجاوز للخير والشر، ومتجاوز لأي تفسير؛ فهو تعبير عن الحياة (باعتبارها قوى متصارعة)، وعن أخلاق السادة، وهو قادر على تغيير العالم، والتبشير بالعالم الجديد.

ويمكن القول إن «نيتشه» يستخدم نموذجاً جمالياً لفهم العالم، وهو نموذج جمالي بالمعنى الذي حدده هو: فالعالم ليس له سبب متجاوز، ولا سبب عقلاني كامن فيه، فهو علة ذاته، ومرجعية ذاته، كالعمل الفني يلد نفسه بنفسه، ويعيش بنفسه على نفسه؛ وهذه هي قمة (أو هُوَّة) المادية. وقد عبَّر عنها في صورة مجازية عضوية، تبعث على الاشمئزاز، تبيِّن أبعاد العدمية المادية التي وصل إليها؛ يقول: «براز هذا العالم هو طعامه».. وهكذا تحولت المادة الأولى التي يتكون منها الكون في يد فيلسوف العدمية إلى براز!

وصورة البراز المجازية وجدت صدى عند «دريدا»؛ ففي حديثه عن مسرح «أرتو» يقول: «الجسد بالنسبة إلى أرتو قد سُرِق منه، سرقه الآخر: النص الواحد العظيم المتسلل، واسمه «الإله»، مكانه هو فتحة صغيرة ـ فتحة الميلاد والتبرز ـ وهي الفتحة التي تشير إليها كل الفتحات الأخرى، وكأنها تشير إلى أصلها». وفي لغة غنوصية واضحة يقول: «إن تاريخ الإله الصانع هو تاريخ الجسد الذي طارد جسدي الذي وُلد، وأسقط نفسه على جسدي، ووُلد من خلال تمزيق جسدي، واحتفظ بقطعة منه حتى يتظاهر أنه أنا. فـ«الإله»، إذاً، عَلَمٌ على ما يحرمنا من طبيعتنا.. من ميلادنا، ولذا فهو (دائماً) يكون قد تحدث قبلنا بمكر»... «وعلى أية حال، فإن الإله الصانع لا يخلق، فهو ليس الحياة، وإنما هو صانع الأعمال (بالفرنسية: أوفر = oeuvres) والمناورات (بالفرنسية: مان أوفر = manœuvres). فهو اللص المحتال المزيف الزائف المغتصب، عكس الفنان المبدع، الكائن الصانع، كيان الصانع الشيطان، أنا الإله، والإله هو الشيطان»... «إن تاريخ الإله هو تاريخ البراز»... ما هذا اللعب الطفولي المقزز السمج؟!

ولكن «دريدا» لا يقف عند هذا الحد، بل يتمادى في لعبه، فيأخذ كلمة «إسكاتولوجي = (eschatology)» (وهي كلمة يونانية دخلت اللغات الأوروبية،

ونعني «مختص بنهاية الأيام»)، فيفسرها ويحولها إلى «سكاتولوجي scato-logy»، وكلمة «سكاتو scato» تعني الغائط أو القذر؛ «إذ إنه يجب أن يكون للإنسان عقل كي يمكنه أن يتبرز». فبدلاً من «الإسكاتولوجي» والتفكير في نهاية الأيام، والعقلانية الإنسانية، يغوص «دريدا» في الصيرورة والسكاتولوجي!!! في إطار المادية القديمة لا يفكر الإنسان في نهاية الأيام حتى يركز على الدنيا، أما في إطار المادية الجديدة فيدور التفكير في «السكاتولوجي»، فالكينونة في عصر المادية الجديدة السائلة تأخذ هذا الشكل. ويمكن أن آتي بأمثلة أكثر درامية وقذارة من كتاب «دريدا» **الكتابة والاختلاف**[14] حين يقارن كتاباته هو شخصياً بالبراز. ولكنني أشفق على القراء، خصوصاً ذوي المعدات الضعيفة!

(١٤) انظر الهامش (٢)، ص١٣٨ من هذا الكتاب [المراجع].



الأصولية والحَرْفية

النص المقدَّس، كما أسلفت، نص مجازي توليدي، لا يمكن فهمه إلا بإدراك طبيعته المجازية. فهو نص يشير إلى الدنيا والآخرة، عالم الشهادة وعالم الغيب، عالم الحواس وما وراء الحواس، فهو نص ثنائي وليس واحدياً. أما النص العلماني فهو نص دقيق، ترتبط الدوال فيه بمدلولات حسية أو مادية، فهو نص يشير إلى الدنيا، وعالم الحواس، والمادة وحسب. فالفرق بين النص المقدس والنص العلماني هو مثل الفرق بين الشعر (الذي يتعامل مع ظاهرة الإنسان) والمعادلة الجبرية (التي تتعامل مع عالم الأرقام الذي لا يعرف الضحك أو البكاء). فالمعادلة الجبرية قد تتسم بالدقة، ولكنها الدقة التي تستبعد الإنسان.

الأصولية والتفسيرات الحرفية

وفي محاولتنا الاقتراب من النصوص المقدسة وتفسيراتها، يجدر بنا أن نُفرِّق بين الحرفية والأصولية. فالأصولية هي رفض لكثير من الممارسات الدينية، وبعض تفسيرات الكتاب المقدس التي تراكمت عبر العصور، ودعوة إلى العودة إلى أصول الدين الأولى، وممارسات واجتهادات الأولين، والصالحين، والحكماء، ومحاولة تفسيرها تفسيراً جديداً، وتوليد معانٍ جديدة منها تتلاءم والزمان والمكان اللذين يوجد فيهما المفسِّر «الأصولي». وهذه الأصول، لأنها «الكل»، و«الجذر» و«القيمة الحاكمة»، تشكل الإطار العام لعملية اجتهاد مستمرة في كل عصر، يقوم بها عقل المؤمن المفسِّر المجتهد بالعودة إلى النص المقدَّس. فالمفسِّر الأصولي، رغم رفضه لبعض التفاسير الموروثة، لا يلجأ إلى التفسير الحرفي، إلا إن تطلب النص المقدَّس ذلك، وهو لا يجتزئ من النص المقدس مقطعاً ينتزعه من سياقه،

ثم يفرض عليه أي معنى حرفي قد يروقه (ويتفق ومصلحته)، بل يفسَّر في إطار ما يتصوَّره المنظومة الدينية الكلية، وفي إطار النص المقدس في شموله وكليته وتركيبيته. كل هذا يعني أن الاجتهادات التي يصل إليها الإنسان ليست هي ذاتها النصَّ المقدَّس، وإنما تتراوح في قربها وبعدها عنه؛ ومن هنا تظهر ضرورة تجديد الاجتهاد.

أما الحرفية في التفسير فهي أن يلجأ المؤمن بكتاب مقدَّس ما إلى التمسك بحرفية النص، دون اجتهاد أو إعمال عقل، وكأن النص يحمل رسالة واضحة مباشرة صريحة؛ مثل القاعدة العلمية، أو اللغة الجبرية، أو الصيغة السحرية، أو الأيقونة التي تفضي بمعناها لمن يتعبَّد أمامها.. بل كأن النص هو تجسد للإله في العالم، وكأن العالم هو كلٌّ عضوي مصمت، لا ثنائيات فيه ولا أسرار.

إن ما يحدث في التفسيرات الحرفية هو أنه يتم إلغاء المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول، وتُلغى فكرة الزمان تماماً، وتُلغى ثنائية الدنيا والآخرة. فالتاريخ المقدَّس يصبح «سيناريو» مادياً مباشراً (صورة طبق الأصل من الواقع)، آخذاً في التحقق الآن وهنا (ولذا لا يمكن الاجتهاد في التفسير)، وكل ما ورد في النص المقدَّس يتحقق حرفياً في ذلك التاريخ. ومن ثَمَّ، فإن التاريخ المقدَّس (المطلق) يصبح هو التاريخ الإنساني (النسبي)، ويصبح النص المقدَّس أيضاً متطابقاً تماماً مع الطبيعة (وقوانين العلم). ولهذا، فإن كلام الإله المتجاوز يصبح قوانين الحركة.

ونلاحظ هنا سيطرة الحلولية الكمونية على العالم، كما نلاحظ محو الثنائيات؛ ذلك أن الهجوم على لغة المجاز والاستعارة هو هجوم على تجاوز الإله للعالم، وعلى فكرة أنه يتجلى في التاريخ والطبيعة، دون أن يتطابق معهما، أو يكمن فيهما (فثمة علاقة اتصال وانفصال). وهو أيضاً هجوم على إنسانية الإنسان؛ باعتباره كائناً مركباً ربانياً يحوي داخله عناصر طبيعية، كما يحوي ما لا يمكن رده إلى المادة؛ فعلاقته بالطبيعة هي أيضاً علاقة اتصال وانفصال. وعادةً ما يصاحب هذا الهجوم الحرفي على لغة المجاز البحثُ عن لغة علمية جبرية، دقيقة، واضحة محايدة، تصلح للتعبير عن كلٍّ من الظواهر الإنسانية والطبيعية.

ويُلاحَظ أن النزعة الحرفية التي تزعم أن معنى النص المقدس واضح وبسيط، عادةً ما تخبئ نزعة أيديولوجية ما. فالتفسيرات الحرفية يمكنها أن تكتسب أي مضمون فكري يحمله المفسِّر الحرفي؛ إذ يمكنه، ببساطة، أن يلوي عنق النص المقدس، لا عن طريق التفسير الباطني، وإنما عن طريق الاجتزاء، فيأخذ أي نص من كتابه المقدس، ويعزله عن النموذج العام الكامن، والرؤية العامة، ثم يفرض عليه ما يشاء من معنى (وهو معنى لا يتجاوز ما في عالم المادة من أشياء وأحداث مباشرة)، ثم يقوم بتوظيفه بالطريقة التي تعنّ له، والتي عادةً ما تتفق ومصلحته؛ إذ إنه قد تحرَّر تماماً من القيود التي يفرضها النص المقدَّس عليه.

والتفسيرات الحرفية تفسيرات شعبوية، لأنها سهلة للغاية. فيكفي أن يَفتح المفسر النص المقدَّس، ويأخذ منه سطراً أو سطرين، ويفسرهما بطريقة مباشرة. فالشخص العادي، خاصةً في العصر الحديث بعد عزله عن تراثه وتاريخه، يريد أن يشعر، ويدرك بحواسه الخمس، وهو يفضّل الدقة والتحدد على التركيب والإبهام، ويفضل المباشرة على المجاز والتجاوز (أي إنه يفضل المعادلات الجبرية على الشِّعر)؛ ولهذا، فإنه يريد حين يفتح الكتاب المقدس أن يعرف المقابل المادي لما جاء فيه. لذلك نجد أن الحركات الثورية الشعبوية ذات الطابع المشيحاني الحلولي الكموني أي التي تدور في إطار حلولي، وتتوقع نهاية التاريخ مع وصول المخلّص الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن امتلأت جوراً، عادةً ما تكون تربة خصبة لظهور التفسيرات الحرفية للنصوص المقدَّسة، والتنبؤات التي ترى أنه سيحدث تجسُّد كامل وفجائي للإله في التاريخ الإنساني (فيعود المركز إلى داخل النموذج) وتنتهي كل الآلام، ويتوقف التاريخ البشري، باعتباره مجال الحرية والجبر، والانتصار والانكسار، ويصل إلى نهايته السعيدة.

والعقيدة الألفية الاسترجاعية في التراث المسيحي واليهودي مثل دالّ على ذلك؛ فهي عقيدة فسرت بعض الإشارات العابرة التي وردت في العهد القديم تفسيراً حرفياً، ومنحتها مركزية مطلقة. وقد حاولت الكاثوليكية واليهودية الحاخامية تهدئة النزعة المشيحانية عن طريق وضع الحدود على مسألة حلول المركز في النموذج، وحلول الإله في التاريخ؛ لأنه يؤدي إلى تصفية الثنائيات، وظهور التفسيرات الحرفية المادية، وطرحت التفسيرات

المجازية، وأكدت ضرورة البعد عن التفسيرات الحرفية. فصهيون، بالنسبة إلى الكاثوليكية واليهودية الحاخامية، فكرة مثالية (كمدينة الإله ـ أرض الماشيح) التي تتعلق بها الأفئدة والضمائر، وتتطلع إلى العودة إليها في آخر الزمان خارج التاريخ بأمر «الإله»، ولا علاقة لها بالمنطقة الجغرافية التي تسمى فلسطين، ولا بالزمان الإنساني. والشعب المختار هو جماعة من المؤمنين التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر.

ومع عصر النهضة الغربية، وظهور الرؤية العلمانية الإمبريالية، تبدأ النزعة المشيحانية والتفسيرات الحرفية (والباطنية) بالظهور مرة أخرى، ويتراجع المجاز والاستعارة والثنائية. والتفسير الحرفي (مثل التفسير الباطني) هو الأرضية التي يلتقي عندها الخطاب الديني بعد علمنته مع الخطاب العلماني المادي؛ فكلاهما ينكر التجاوز والثنائية، وكلاهما يؤمن بالكمونية والواحدية، وبوجود المركز في الدنيا وكمونه فيها. ويمكننا أن نقول إن التفسير الباطني الإشراقي هو ثمرة وحدة الوجود الروحية، على حين أن التفسير الحرفي هو ثمرة الاقتراب من وحدة الوجود المادية.

والبروتستانتية المتطرفة، والصهيونية ذات الديباجة المسيحية والديباجة اليهودية، تتبعان منهجاً حرفياً لاأصولياً. فالجماعات البروتستانتية المتطرفة جماعات تقدّم تفسيرات حرفية للعهد القديم، تختلف تماماً عن التفسيرات المجازية والرمزية التي كانت تطرحها الكنيسة الكاثوليكية. ومن هنا نجد الطبيعة الثورية المبدئية للتفسيرات الحرفية؛ إذ يمكن المفسر الحرفي البسيط أن يتجاوز التفسيرات المؤسسية المركبة السائدة. ولكن ما يحدث هو أنه بعد المرحلة الثورية المبدئية تظهر الطبيعة الرجعية المحافظة للتفسيرات الحرفية؛ فهي تجعل الواقع المباشر، الزماني والمكاني، مرجعيتها الواحدة ولا تتجاوزه. والجماعات التي يقال لها مسيحية أصولية في الولايات المتحدة هي في واقع الأمر جماعات حرفية، تدافع عن القيم المسيحية، وعن تماسك الأسرة، ومع هذا تساند اقتصاديات السوق الحر، بل وسياسات أمريكا الخارجية، والدولة الصهيونية. وهذا يدل على سذاجة الحَرْفيين، ويبين مدى ارتباط رؤيتهم بالواقع الذي يرفضونه، ومدى اعتمادهم عليه، وعجزهم عن تجاوزه؛ فالاقتصاد الحر هو أكبر آلية لتقويض كل القيم، مسيحية كانت أم إنسانية، والدولة الصهيونية لا تلتزم بأي معايير دينية أو

إخلاقية أو إنسانية. والجماعات اليهودية الصهيونية ترفض هي أيضاً التفسيرات المجازية التي طرحتها اليهودية الحاخامية لتحل محلها تفسيرات حرفية؛ فبدلاً من «صهيون» مدينة «الإله»، تظهر «فلسطين» باعتبارها موقعاً جغرافياً يصلح للاستيطان، ويتحول الشعب المختار إلى شعب بالمعنى البيولوجي الحرفي، وتصبح العودة، ليست عودة خارج التاريخ، بعد انتهاء الزمان، وإنما عودة فعلية وحرفية للشعب اليهودي إلى فلسطين كجماعة استيطانية في أول فرصة تسنح له، وحينما تسمح له قوته العسكرية بذلك، وحسب إجراءات علمية مادية صارمة.

ويمكننا أن نقول إن معظم الحركات الشمولية، اليمينية واليسارية، حركات حرْفية؛ فهي حركات لها كتبها المقدَّسة (أعمال هتلر - كتابات ماركس - كتابات لينين - العهد القديم) التي تحتوي على كل ما يلزم للتعامل مع الواقع المادي (فثمة تطابق كامل بين النص المقدَّس وهذا الواقع). وإن حدث أن اختلف الواقع عما جاء في النص المقدَّس فإنه يتم إصلاح الواقع بالقوة حتى يتفق وحرفية النص. ومن ثَمَّ، عادةً ما ترتبط التفسيرات الحرفية بالبُعد العسكري؛ كما حدث في حروب الفرنجة، وكما حدث في العصر الحديث مع الصهيونية التي ادَّعت أن صهيون (المجازية) هي فلسطين (الحرفية). ولفرض الرؤية الحرفية على الواقع، كان لا بد من البطش والضرب بيدٍ من حديد على من يعوق مسيرة التقدُّم الصهيونية.

وأرى أنه حين نستخدم كلمة «أصولية» فلا بد من أن نردفها بكلمة «حرْفية»، حتى نفرق بين هذه الحرفية والأصولية الحقة التي تصدر عن الإيمان بأن الله متجاوِز، وأن العالم المادي ليس هو البداية والنهاية، وأن مركزه ليس كامناً فيه؛ فثمة ثنائية لا يمكن محوها تجعل التفسيرات الحرفية أو (الباطنية) الواحدية (وهي تعبير عن الرغبة الجنينية الكمونية في الهروب من التركيب والثنائيات الفضفاضة) تعجز عن تفسير عالم مركب.

المسيحية والتفسيرات الحرفية

العقيدة الألفية الاسترجاعية في التراث المسيحي التي تذهب إلى ضرورة توطين اليهود في فلسطين (استرجاعهم إليها)، حتى يمكن أن يعود المسيح، ويبدأ حكمه لمدة ألف عام.. مَثَلٌ دالّ على التفسيرات الحرفية. كانت

المسيحية الكاثوليكية ترى نفسها «إسرائيل فيروس»، أي «إسرائيل الحقيقية». وكان رأي الكنيسة الكاثوليكية أن مجيء المسيح قد نقض العهد الإلهي لإسرائيل وأنهاه. فبعد المسيح لا وعد ولا اختيار إلا لمن آمن بالخلاص وسعى إليه. وباب هذا الخلاص مفتوح لكل الناس بلا استثناء، وعلى اليهود أن يؤمنوا بالمسيح مثلهم مثل غيرهم إذا أرادوا الخلاص. أما النبوءات الخاصة بعودة اليهود، فكانت تُؤوَّل على أنها تحققت حينما أعادهم «قورش» إلى فلسطين. أما الفقرات الأخرى التي تتنبأ بمستقبل مُشرق لإسرائيل، فقد كانت تنطبق، حسب تفسير القديس «أوغسطين»، على إسرائيل الجديدة فحسب، أي الكنيسة المسيحية. وبعد ظهور المسيح، وإنكار اليهود له، أصبح اليهود - «إسرائيل الجسدية الزائفة»، والشعب المختار - شعباً مختاراً للعنة الإله، وأصبحت اليهودية اسماً لا ديناً. ونتيجةً لذلك، كانت الكنيسة الكاثوليكية تفصل بين العبرانيين القدامى الذين كانوا يُعتبَرون شعباً مثالياً، وإسرائيل التي ورثتها الكنيسة الكاثوليكية من جهة، واليهود المعاصرين الذين كانوا يقفون في ضعفهم وذلتهم شعباً شاهداً على عظمة الكنيسة من جهة أخرى.

كان التفسير البروتستانتي لهذه القضية مختلفاً جدّاً؛ إذ أكّد ديمومة اختيار اليهود رغم التناقض بين الوعد القديم بالاختيار والوعد الجديد بالخلاص؛ فحسب وجهة النظر البروتستانتية، لم يتغيَّر الميثاق. وقد فسّر «جان كالفن» (Jean Calvin)[1] كلمة «الجديد» بمعنى «التجديد». وكما أن العهد الجديد لا يحتوي على نقضٍ لما كان قديماً، فمحتوى الوعد واحد، وإنما أخذ أبعاداً جديدة؛ فالوعد لم يقم بحد ذاته، بل ارتبط بمفهوم الوفاء به، أي إن «الإله» لم يُعطِ الوعد لليهود دون أن يتعهد بأن يفي به. والمسيح في نظر كالفن هو الوفاء بالعهد، أو الوعد الإلهي دون نقض لما كان قبله، وهذا، على حدّ قوله، ما قال به المسيح نفسه: إنه ما جاء لينقض، بل

---

(١) ولد عام ١٥٠٩، وتوفي عام ١٥٦٤. وهو مصلح ديني ولاهوتي فرنسي، مؤسس المذهب الكالفيني المنتشر في سويسرا وفرنسا. وهو من القلائل من الفلاسفة الذين استطاعوا أن يطبقوا ما أنتجه من الفلسفة. في الرابعة عشرة من عمره أرسله أبوه، وكان محامياً، إلى جامعة باريس لدراسة القانون والعلوم الإنسانية. أول أعماله المنشورة كتاب دي **كلامنتيا** للفيلسوف الروماني «لوسيوس أنايوس سنيكا»، والملقب بسنيكا الأصغر، مصحوباً بتعليقاته الشخصية. كان من أشد أتباع المذهب اللوثري. [المراجع].

ليكمل. وإن كلامه لن يزول حتى يتم الكل. وإن نعمة «الإله» على اليهود، في رأيه، لا يمكن إهمالها كعمل عظيم كان في الماضي ومرّ عليه الزمن، بل هو متضمَّن في حياة الكنيسة، أي إنه وعد أزلي. ولأنه أزلي، فإن الماضي يشبه الحاضر، ويشبه المستقبل.

وثمة استمرارية صلبة تؤدي إلى التفسيرات الحرفية، وهي تقوم بتحويل نصوص العهد القديم، وقصصه الديني، إلى حقائق ووقائع (حوادث) تاريخية. كما ساد الاعتقاد بين البروتستانت بأن اليهود المعاصرين هم العبرانيون القدامى، وهم الفلسطينيون الغرباء في أوروبا الذين سيُعادون إلى فلسطين عندما يحين الوقت؛ ومن ثَمّ ظهرت العقيدة الألفية الاسترجاعية، وحلت محل فكرة الشعب الشاهد. وقد أدَّى هذا إلى ظهور ضرب من الفكر الصهيوني الاسترجاعي الذي يطالب بعودة اليهود إلى فلسطين.

ومما ساعد على ذلك نزوع البروتستانت نحو الخلط بين المقدَّس والتاريخي، وبين المطلق والنسبي. فالوجدان البروتستانتي دائب البحث عن قرائن وإشارات (مادية) من «الإله»، ودائم الانتظار للرؤية (أبوكاليبس) التي تتحقق داخل التاريخ، وهذا جزء من نزعته الحرفية. وهذه الرؤية صهيونية في بنيتها؛ فهي رؤية تنكر التاريخ المتعيّن، وتنتقل بسهولة من العهد القديم إلى فلسطين، وبالعكس؛ وهي تحوِّل اليهود المعاصرين إلى شعب «الإله» المختار، الذي له حقوق أزلية في أرض الميعاد.

ولنضرب مثلاً.. تقوم الصهيونية ذات الديباجات المسيحية بتقديم تفسير حرفيّ للنص المقدس يمكّنها من ليِّ عنقه، وتوظيفه لصالحها. فـ«جيري فالويل»، الواعظ المشهور بتأييده لإسرائيل، يذهب إلى أن **سفر حزقيال** يشير إلى أرض معادية للماشيح هي «روش»، وهي أرض فيها مدينتان هما «ميشيسن، وتوبال». وتصبح «روش» «روسيا»، وتصبح ميشيسن «موسكو»، وتوبال «تيبولسك». وستقوم «روش» بغزو إسرائيل ونهبها (حسب سفر حزقيال)؛ ولذلك، فإن «فالويل» يفسر هذا بأن روسيا ستقوم بغزو إسرائيل للحصول على الغنائم. وقد أطلق هذه النبوءات قبل سقوط الاتحاد السوفياتي، أي إبان الحرب الباردة؛ والمقصود من نبوءاته هو دعم سياسات الولايات المتحدة. وكلمة «النهب» يقابلها في الإنكليزية كلمة «سبويل spoil»،

فإن حذفنا أول حرفين فإنها تصبح «أويل oil»، أي البترول، وهنا تصبح الأمور شديدة البساطة، ويمكن تحويل الكتاب المقدس إلى دعوة لغزو مصادر البترول والاستيلاء عليها! (وهنا تظهر النزعة العسكرية الواضحة).

و«فالويل» قد عبَّر بشكل حديث عن العقيدة الألفية الاسترجاعية التي ترفض التفسير المجازي، وترى أن النبوءة الخاصة بمعركة «هرمجدون» الختامية هي نبوءة لا بد من أن تتحقق. ولا يقل «تيري ريزنهوفر»، المليونير الحرفي الأمريكي الذي يقوم بتمويل عملية إعادة بناء الهيكل، عنه في حماسه العسكري؛ فهو يرى أن السلام بين إسرائيل وجيرانها مسألة مستحيلة، بل يرى، شأنه شأن الاسترجاعيين، ضرورة تحريك الأمور باتجاه الحرب لإضرام الصراع والتعجيل بالنهاية. (ولهذا، فإن موقف الاسترجاعيين الألفيين من مفاوضات السلام أكثر تشدداً من موقف أكثر صقور إسرائيل تشدداً). ولا يختلف الأمر كثيراً بشأن حدود أرض الميعاد؛ فهذه الحدود مُعطًى ثابت مقدَّس لا يمكن التفاوض بشأنه. كما أن حدود إسرائيل التي يتخيلها الاسترجاعيون أكثر اتساعاً من حدود إسرائيل الكبرى التي يتخيلها أكثر الصهاينة تطرفاً؛ فحدودها، حسب الرؤية الاسترجاعية، تضم الأردن، وأجزاء من مصر، ولبنان، ومعظم سوريا (وضمنها دمشق)؛ أي إن الاسترجاعيين يرون ضرورة سفك الدم اليهودي تحقيقاً لرؤيتهم لنبوءات الكتاب المقدَّس. وتحوُّل الحرْفيين عن النزعة الثورية إلى النزعة الرجعية يظهر بشكل واضح في الولايات المتحدة؛ فالجماعات التي يقال لها مسيحية أصولية في الولايات المتحدة هي في واقع الأمر جماعات حرْفية، فهي تدافع عن القيم المسيحية وعن تماسك الأسرة، وهو ما يشكل تحدياً للنظام الرأسمالي العلماني في الولايات المتحدة، وهو نظام غير معنيّ بالقيم. ولكننا، مع هذا، نجد أن هذه الجماعات تساند اقتصاديات السوق الحر، وهي أكبر آلية لتقويض دعائم الأسرة! كما سبقت الإشارة، كما أنها تؤيد سياسات أمريكا الخارجية، والدولة الصهيونية، وهي سياسات لا علاقة لها بأية منظومات أخلاقية، مسيحية كانت أم يهودية أم إنسانية. وهذا يدل على سذاجة الحرْفيين، ويبيِّن مدى ارتباط رؤيتهم بالواقع الذي يرفضونه، ومدى اعتمادهم عليه وعجزهم عن تجاوزه.

يبدأ تاريخ الصهيونية ذات الديباجات اليهودية مع التفسيرات الحرْفية للعهد القديم (التي بدأت في الأوساط البروتستانتية الحرفية في إنكلترا في القرن السابع عشر)، والتي حولته من نص روحي متجاوز للمادة إلى نص مادي يخدم مصلحة المفسر. وقد تلقفت الأوساط الاستعمارية السياسية هذا التفسير، ثم تلقفه منهم بعض المثقفين من يهود غرب أوروبا ووسطها، ثم تبنته النخب الحاكمة في الغرب، إلى أن أصبح جزءاً من الاستراتيجية الغربية العامة تجاه العالم الغربي.

والحركة الصهيونية، رغم علمانيتها الواضحة، اكتشفت القيمة التعبوية للخطاب الديني الحرفي، فتبنته، وتبنت مصطلحاته، فأفرغتها من محتواها الديني، وفرضت عليها محتوى مادياً زمنياً من خلال التفسير الحرفي. وقد ترجم التفسير الحرفي نفسه إلى الدولة الصهيونية التي تدَّعي أنها دولة يهودية، رغم أن معظم مستوطنيها لا يعرفون شيئاً عن العقيدة اليهودية، وغالبيتهم لا يمانعون من إجراء زواج بين رجلين أمام حائط المبكى على يد حاخام إصلاحي (كما حدث في عام ١٩٩٨)! على الرغم من كل هذا، كان على الصهيونية أن تتجمل بالديباجات الدينية (الحرفية)، حتى يمكنها خداع الجماهير اليهودية، وتجنيدها وراء الدعوة الصهيونية.

انطلاقاً من كل هذا، يكون الادعاء بترادف الصهيونية واليهودية ادعاءً باطلاً. ولكن مع ذلك يجب أن نشير إلى بعض العناصر داخل اليهودية التي جعلت لديها قابلية لأن يُستولى عليها من قِبَل الصهاينة. وأولى هذه العناصر ما أسميه «التركيب الجيولوجي التراكمي»؛ ويعني أن اليهودية مكونة من عدة «طبقات» متراكمة الواحدة فوق الأخرى، متجاورة دون أن تتفاعل، الأمر الذي أدّى إلى وجود تناقضات جوهرية عديدة داخل العقيدة اليهودية. ويمكن أن نضيف إلى كل هذا اعتراف الشريعة اليهودية بالملحد يهودياً (باعتبار أن أمه يهودية). ولهذا كان من السهل على الصهاينة أن يجدوا، من الفتاوى والسوابق في التراث الديني، ما يعطي أساساً دينياً لدعواهم (المهرطِقة من منظور اليهودية المعيارية).

لكن العنصر الحاسم الذي أدّى إلى وقوع اليهودية في أسر الصهيونية

هو تصاعد معدلات الحلولية في اليهودية، ابتداءً من القرن الرابع عشر، بعد أن أصبحت القبَّالة (التراث الصوفي الحلولي) مقبولة من الحاخامات، حتى إن معظم التفسيرات الحاخامية أصبحت ذات طابع حلولي. ومع هذا نجح الحاخامات في كبح جماح الرغبة في العودة إلى الأرض، بأن جعلوا العودة منوطة بأمر «إلهي» سيصدر في آخر الأيام، فيأتي المسيحُ المخلِّص اليهودي (الماشيح)، ويقود شعبه إلى صهيون؛ بل إن العودة إلى فلسطين (صهيون)، دون انتظار الأمر الإلهي، كانت تُعدُّ كُفراً وهرطقة؛ فمَنْ «يعود» كان يرتكب بعودته خطيئة «داحيكات هاكتيس»، أي التعجيل بالنهاية، وعودته إن هي إلا محاولة من جانبه أن يفرض مشيئته على الإرادة الإلهية. لكن رغم هذا، كانت النزعة المشيحانية قوية للغاية، رغم كمونها في انتظار من يفجرها.

ويدور الفكر الحلولي حول ثلاثة عناصر: الإله ـ الطبيعة ـ الإنسان. وفي إطار الحلولية اليهودية، يتحوّل الإنسان إلى الشعب اليهودي، وتتحول الطبيعة إلى الأرض اليهودية (إرتس يسرائيل ـ أرض الميعاد)، أما «الإله» فيتحوَّل إلى المبدأ الواحد الذي يحل فيهما معاً. ولا تختلف هذه الرؤية الحلولية الكمونية عن الصهيونية العلمانية المادية إلا في بعض التفاصيل، وفي الطريقة التي تُسمَّى بها العناصر التي تكوِّن دائرة الحلول. ويمكن التعبير عن هذه الرؤية الحلولية الكمونية، اليهودية والصهيونية، على النحو الآتي:

الشعب اليهودي   المبدأ الواحد   الأرض اليهودية

ويسمَّى «المبدأ الواحد» (أهم عنصر في الثالوث الحلولي) تسميات عديدة؛ فالمتدينون يسمونه «الإله» (وَحْدة وجود روحية)، أما الملحدون فيسمونه تسميات كثيرة: «روح الشعب» ـ «التراث اليهودي» ـ «العِرْق اليهودي» ـ «التوراة كتعبير عن روح الشعب» (وَحْدة وجود مادية). ولكن كلا الفريقين يرى المبدأ الواحد باعتباره الرباط العضوي الذي يربط بين الشعب والأرض، أو القوة التي تسري فيهما.

ويُلاحَظ أنه لا يوجد فارق بين «الإله» والعِرْق اليهودي (على سبيل المثال)، فكلاهما (حالٌّ) في الشعب والأرض لا يتجاوزهما. فهو الشيء نفسه رغم اختلاف التسميات.

نجم عن حلول «الإله» في كلٍّ من الشعب والأرض أن أصبح الشعب

مقدَّساً، وأصبحت الأرض هي أيضاً مقدَّسة. يختلف الفريقان العلماني والديني في تسمية مصدر القداسة، ولكنهما لا يختلفان البتة في أن القداسة تسري في الشعب والأرض. وتسمية مصدر القداسة في المنظومات الحلولية ليست أمراً مهماً؛ إذ إن الحلول يجعل المادة المقدَّسة أهم من مصدر القداسة. ويتفق العلمانيون والمتدينون على أن المبدأ الواحد («الإله» أو روح الشعب) حالٌ في المادة، كامنٌ فيها، غير مفارق لها. ومن ثَمّ يستطيع أعضاء الفريقين الصهيونيين، الديني والإلحادي، أن يترجموا العناصر الحلولية إلى شعار سياسي، مثل: أرض يسرائيل لشعب يسرائيل حسب توراة يسرائيل، وهي صيغة تفترض علاقة عضوية صارمة بين العناصر الثلاثة تمنح أعضاء هذا الشعب حقوقاً مطلقة. وتصبح توراة يسرائيل كتاباً مقدَّساً مرسلاً من «الإله» بالنسبة إلى الصهاينة الدينيين، أو كتاب فلكلور يعبِّر عن روح الشعب بالنسبة إلى الصهاينة الملحدين. وبينما يؤكد الحاخام «كوك» (الأب الروحي والفكري لجماعة جوش إيمونيم)، على سبيل المثال، أن روح «الإله» وروح يسرائيل شيء واحد، أي إن الشعب في قداسة الرب، فإن «فلاديمير جابوتنسكي» يشير إلى الشعب اليهودي بوصفه ربّه، ويشير «موشيه دايان» إلى الأرض باعتبارها ربّه أيضاً. وصياغة «كوك» الدينية، وصياغة «جابوتنسكي» و«دايان» الإلحادية، متشابهتان تماماً في بنيتهما؛ فكلتاهما تنتهي إلى شعب مقدَّس له حقوق مطلقة في أرضه المقدَّسة؛ فهو شعب حلَّ «الإله» فيه وفي أرضه، حسب صياغة «كوك»، وهو شعب/إله وأرض/إله في صياغة الملحدين، والفارق بين الصياغتين أمر شكلي.

وقد قال «نوفاليس» إنه لا يوجد فرق كبير بين أن أقول: «أنا جزء من الإله»، أو أن أقول: «إن الإله جزء مني»، ولا فرق بين أن أقول: «إن الإله هو العالم»، أو أن أقول: «إن العالم هو الإله». ويمكننا القول بأنه لا يوجد فرق كبير بين أن يقول الصهيوني المتدين: «الإله هو الشعب»، وأن يقول الصهيوني: «الشعب هو الإله»، فالمسافة بين الكل والجزء تختفي، فيصبح الكل هو الجزء، ويصبح الشعب هو الإله.

الصهيونية والتفسيرات الحرفية

ومن أهم آليات تضييق الرقعة بين الدينيين والعلمانيين (في إطار الحلولية

الكمونية) تبنّي الدينيين تفسيرات العهد القديم الحرفية، والعقائد اليهودية. فالأرض في المفهوم الحاخامي التقليدي (المجازي) كانت «صهيون الروحية» التي توجد في القلب، وقد وصفها «ناتان برنباوم» (بعد أن ترك الصهيونية وأصبح أورثوذكسياً) بأنها ليست وطناً مادياً جديداً، بل هي كيان ديني لم يتوقفوا قط عن حبه، والحنين إليه، وتذكره. والشعب ليس شعباً عِرْقياً مادياً، مثل كل الشعوب، وإنما جماعة دينية تدين بالولاء «للإله» من خلال الميثاق، ومن خلال الإيمان بمنظومة قيمية. ولهذا، فإن عودة هذا الشعب إلى أرضه لا يمكن أن تتم إلا بأمر «الإله» في نهاية التاريخ.

وقد طرح الصهاينة المتدينون، بدلاً من هذه العقائد التي تحوي قدراً من التجاوز، وبالتالي تتطلب تفسيرات مجازية، تفسيراتٍ حرْفية لا تختلف كثيراً عن التفسيرات العلمانية (التي تنكر التجاوز)، رغم احتفاظها بالمصطلح الديني. فالشعب أصبح مجموعة من البشر الذين لهم حقوق مطلقة منفصلة عن المنظومات القيمية الأخلاقية اليهودية، فهم ذوو حقوق مطلقة، ولا يختلفون كثيراً عن شعوب أوروبا في المرحلة الإمبريالية.

واكب هذه الحرفية في التفسير ظهور ديباجات علمانية حلولية؛ فالشعب في الخطاب الصهيوني أصبح الشعب العضوي (فولك)؛ وهو مفهوم يَصدُر عن الإيمان بأن ثمة وَحْدة وجود (عضوية) تربط الشعب (العضوي) وأرضه وتراثه، وأن الجميع تسري فيهم روح واحدة هي مصدر الترابط العضوي هذا، والذي لا تنفصم عراه. وهذه الفكرة فكرة حلولية تجعل الذات القومية موضع التقديس، وتخلع عليها المطلقية. والنسق الفلسفي الكامن وراءها نسق مغلق؛ إذ إن هذه الذات تصبح مرجعية نفسها، هي البداية والنهاية، وحتى برامجها السياسية تصبح مقدَّسة. وعادةً ما تصل هذه النماذج إلى لحظة تحقُّقها في لحظة نهاية التاريخ، والفردوس الأرضي، وحين تتجلى في كل مناحي الحياة، وتتجسد من خلالها. لذلك نجد أن الصور المجازية التي تُستخدَم في إطار هذه الأنساق صور مجازية عضوية تعبِّر عن عالم عضوي مصمت، ملتفّ حول نفسه.

وما دامت العلاقة عضوية حتمية فإن هذا يعني أن الأرض اليهودية (إرتس يسرائيل) ستظل خراباً ومهجورة إن تم فصل الشعب المقدَّس عن

أرضه المقدَّسة. وهذا الشعب نفسه سيظل في حالة اغتراب وحزن (بل فساد وانحطاط) إن ظل بعيداً عن الأرض. فالأرض تكتسب الحياة من الشعب، والشعب يكتسب الحياة من خلال الأرض. وهذه الرؤية هي التي تفسّر الشعار الصهيوني: «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». فالأرض (اليهودية) ترتبط بشكل عضوي حلولي كموني بالشعب اليهودي، ولهذا فإن وُجد شعب آخر على هذه الأرض (الشعب الفلسطيني على سبيل المثال) فليس له وجود في المنظور العضوي الحلولي (ولذلك لا بد من تهميشه، وطرده، وإبادته). وإن وُجد ٩٩ في المئة من يهود العالم خارج فلسطين، متشردين في بقاع الأرض، فهم لا يزالون بلا أرض بسبب العلاقة العضوية الحتمية التي تربطهم بالأرض المقدَّسة. والتاريخ اليهودي بأسره تعبير عن رغبة اليهود العارمة في العودة إلى هذه الأرض لتحقيق تلك الرابطة العضوية.

وبعد أن أسقط المتدينون العنصر المجازي (والإيمان بالتجاوز)، وبعد أن تبنَّى العلمانيون الصيغ الرومانتيكية العضوية الحلولية، أصبح اللقاء بين الفريقين سهلاً، فعدَّل المتدينون متتالية العودة حتى يمكنهم تَقَبُّلُ أطروحات الصهيونية العلمانية وممارساتها (اللاأخلاقية)، وإعطاؤها شرعية دينية. لذلك، بدلاً من المتتالية التقليدية:

نفي بأمر الإله ـ انتظار الماشيح ـ مَقْدم الماشيح بإذن الإله ـ عودة تحت قيادته

أصبحت المتتالية كما يأتي:

نفي ـ عودة مجموعة من اليهود (عودة مادية فعلية) للإعداد لمَقْدَم الماشيح (دون انتظار مشيئة الإله) ـ مَقْدَم الماشيح ـ عودة تحت قيادته.

والعودة المقدَّسة، المادية الفعلية الحرفية، تتطلب بطبيعة الحال استخدام العنف، والقتل، ومساندة الإمبريالية العالمية، وطرد الشعب الفلسطيني. وهذا ما فعله الصهاينة المتدينون، وقاموا بتبريره بديباجات دينية تخلع على ذواتهم وأفعالهم قداسة ومطلقية (كما هي الحال دائماً مع المنظومات الحلولية). وفي نهاية الأمر، تَبنَّى المتدينون الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة بعد أن قاموا بتهويدها؛ فنقلُ بعض أعضاء الجماعات اليهودية إلى خارج أوروبا، وتحويلهم إلى مستوطنين يُوظَّفون لصالح القوى الاستعمارية التي ستقوم بنقلهم ودعمهم، أصبح: «العودة إلى أرض الميعاد

والأجداد، أو الصعود إليها» (عالياه). وصهيون، التي توجد في القلب، تتحول من مفهوم ديني إلى بقعة جغرافية، يتم الاستيطان فيها، وتمكِّن اليهوديَّ (أو أي فرد) أن يركب طائرة ويذهب إليها، وتمكّن المستوطنين الصهاينة أن يرسلوا منها بطائراتهم الحربية لتدك القرى والمدن والأخضر واليابس. أما وعد «بلفور» فيصبح الوعد الإلهي (على أن تكون العودة دون انتظار لمشيئته).. وهكذا.

وتتجلى الحلولية العضوية في موقف كلٍّ من المتدينين والملحدين من الجيش الإسرائيلي. فقد ذهب الحاخام «تسفي كوك»، حفيد الحاخام «إسحاق كوك»، إلى أن الجيش الإسرائيلي هو القداسة الكاملة، وهو الذي يمثل حكم شعب «الإله» فوق أرضه. ولا يختلف الملحدون الحلوليون عنه في موقفهم من الجيش؛ فهم، عند احتفالهم بعيد الاستقلال على سبيل المثال، يُغيِّرون منطوق المزمور ١١٨:٢٤ الذي يقول: «هذا هو اليوم الذي صنعه الرب»، فيصبح: «هذا هو اليوم الذي صنعه تسهال»، أي الجيش الإسرائيلي (مصدر التماسك والوحدة العضوية). وقد أسس الصهاينة دولتهم الصهيونية بحيث تكون الإطار الشعائري (الحلولي المادي) الذي يعزل اليهودي عن العالم؛ فهي الدولة الجيتو التي تحيط المواطن برموز وشعارات يهودية، وهي الأداة التي يتحقق من خلالها الثالوث الحلولي المقدَّس.

هذا لا يعني أنه لا يوجد اختلاف بين الحلوليين الملحدين والحلوليين المتدينين؛ فحلولية الملحدين هي وَحْدة وجود مادية، أي «حلولية بدون إله». على عكس حلولية المتدينين، فهي تنبع من وحدة الوجود الروحية. لهذا، نجد أن الدولة بالنسبة إلى الدينيين هي أهم تجلٍّ للـ«إله»، أما بالنسبة إلى الملحدين، فهي ليست تجلّياً، وإنما هي نفسها موضع التقديس. وعادةً ما يُسوَّى هذا الخلاف بالطرق اللفظية السلمية؛ فعلى سبيل المثال، حين نوقِش إعلان دولة إسرائيل أصر المتدينون على ذكر عبارة «عناية الإله»، فرفضها اللادينيون، وتمّ حل المشكلة باستخدام عبارة «تسور يسرائيل»، أي «صخرة إسرائيل». وقد اختيرت العبارة عن عمد لإبهامها؛ فهي قد تعني الأب، وقد تعني الملك المقدَّس الذي يتوجه إليه اليهودي المتدين، كما أنها قد تكون: «هُوية» إسرائيل الجمعية الصخرية (الصلبة)، والإرادة القومية التي تحدَّث عنها «روسو» (وآحاد هعام من بعده)، والتي توجِّه مصير الأمم؛ نوع

من الجوقة الإغريقية التي تمثل الماضي والحاضر والمستقبل. إلا أن العبارة تعني «الإله الذي يحلّ في الشعب ويجعله مطلقاً» بالنسبة إلى المتدينين، وتعني «الذات القومية ومصدر المطلقية وموضع القداسة» بالنسبة إلى غير المتدينين.

وقد وضع كثير من أعداء الصهيونية من اليهود وغير اليهود أيديهم على هذه الخاصية في الصهيونية باعتبارها حلولية واحدية روحية (أي باعتبارها شكلاً من أشكال الوثنية) تم تحويلها إلى حلولية مادية. وقد أشار بعض الحاخامات إلى دولة إسرائيل باعتبارها العجل الذهبي الجديد الذي يعبده اليهود. كما احتج الحاخام «جرسون كوهين» بقوله: «إن كثيراً من يهود العالم يتصورون أن إسرائيل هي معبدهم الأساسي، وأن رئيس وزرائها حاخامهم الأكبر».

وقد ظهرت في ألمانيا، في الثلاثينيات، جماعة من المفكرين الدينيين اللوثريين الذين أدركوا العناصر الفكرية المشتركة بين النازية والصهيونية (باعتبارهما أيديولوجيتين حلوليتين)، وأبعادهما العدمية. ومن هؤلاء «فريدريك هاينريش جاكوبي» (Friedrich Heinrich Jacobi)(٢) الذي حذر اليهود من فكرة الشعب العضوي التي يدافع عنها النازيون والصهاينة، كما عرَّف كلاً من النازية والصهيونية بأنهما حركتان حولتا الأرضية (الارتباط بالأرض) والدنيوية (الارتباط بالدنيا) ـ وهي أمور مادية ـ إلى كيانات ميتافيزيقية، أي إلى دين. وأشار إلى أن النازية والصهيونية تتبنيان صورة مجازية عضوية؛ فألمانيا كيان عضوي متماسك، واليهود كيان عضوي متماسك، ولهذا لا يمكن لكيان عضوي أن يستوعب الآخر، والمحصِّلة النهائية هي القول بأن ألمانيا لا يمكنها أن تقبل اليهود، أو تظهر التسامح تجاههم.

وفي عام ١٩٢٦، حدّد «فيلي ستارك»(٣) ما تصوره موقف المسيحية من مسألة الشعب العضوي (أي الشعب الذي يرتبط أعضاؤه برباط عضوي لا

---

(٢) ولد عام ١٧٤٣، وتوفي عام ١٨١٩. فيلسوف وكاتب ألماني. ناهض فلسفة الأنوار، ودافع عن فلسفة تتأسس على العاطفة والإيمان، ونقد «سبينوزا» و«كانط» [المراجع].

(٣) لقد حاولت جهدي ولم أتوصل إلى هذا العَلم، وراجعت حتى **موسوعة اليهود واليهودية** في الجزء الخامس، ووجدت المؤلف رسم اسمه بنفس الحروف العربية!! [المراجع].

تنفصم عُراه؛ رباط يربطهم الواحد بالآخر، كما يربطهم بتراثهم وبأرضهم)، فأشار إلى نقاط التشابه بين الصهيونية والنازية؛ فكلتاهما تدور حول قيمة مطلقة تحيطها القداسة الدينية: الدم، والتربة (الشعب والأرض في الثالوث الحلولي)، وهي قيمة تضرب بجذورها في المشاعر الأسطورية الكونية، وفي ممالك الأرض، بدلاً من مملكة السماء. وبالتالي توصَّل إلى أنه لا يوجد مجال للتفاهم بين المسيحية وعبادة الشعب العضوي (فولك) اليهودية أو النازية، كما توصل إلى أن كلاً من الصهيونية (التي تحاول أن تؤسِّس الهيكل الثالث، أي الدولة الصهيونية) والنازية (التي أسست الرايخ الثالث، أي الدولة النازية). تجسيد لعدم فهم البعد المجازي في العقيدة الألفية الاسترجاعية في المسيحية. ومن ثَمَّ، فإن كلتا الحركتين ضربٌ من ضروب المشيحانية السياسية التي تُحوِّل الدنيوي (المدنَّس) إلى مقدَّس؛ وبذلك يمثل كل منهما تهديداً لليهودية والمسيحية. بل وللجنس البشري بأسره.

في علاقة الدالِّ بالمدلول

ظهر الاهتمام بفلسفة اللغة في الحضارة الغربية، باعتبارها واحدة من أهم المباحث الفلسفية، في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وهذا يرجع إلى تصاعد معدلات الحلولية والكمونية، وتعدُّد المراكز؛ وهو ما أدى إلى اهتزاز فكرة الكليات والثوابت. ونحن نرى أن التواصل بين البشر يفترض وجود كليات وثوابت، وبغيابها تنشأ مشكلة علاقة اللغة بالواقع، والذات المدرِكة بالموضوع المدرَك. وكما قال «فوكو»: إن مشكلة اللغة تحاصر الإنسان في عالم الصيرورة الكاملة، أي عالم التغيُّر الدائم، حيث لا يوجد مركز ولا توجد أية ثوابت. وقد صرح «بول دي مان» (Paul de Man)[1] (الناقد التفكيكي) بأن الفكر الغربي الحديث هو فكر لُغوي أكثر من كونه فكراً أنطولوجياً أو تفسيرياً. وقبلها تنبأ «إرنست كاسيرر» (Ernst Cassirer)[2] بأن اللغة ستصبح سلاح الشك العدمي، وسلاح العداء للفلسفة، بعد أن كانت سلاح الفلسفة. وبالفعل.. فقد أصبحت اللغة هي هاجس الإنسان الغربي، وأصبح هدف كل العدميين، بعد أن اكتسبت اللغة هذه المركزية، إثباتَ فشلها؛ حتى تُصاب الإبستيمولوجيا نفسها بالشلل. فالهجوم على اللغة

---

(١) ولد عام ١٩١٩ وتوفي عام ١٩٨٣. منظّر الأدب الأمريكي من أصل بلجيكي، وناقد تقويضي/ تفكيكي، وهو صديق «جاك دريدا». من كتبه:

Les Dessins de Paul Valéry ([Paris]: La Table ronde, 1948), et *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau- Nietzsche- Rilke- and Proust* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979).

انظر أيضاً: بول دي مان، **العمى والبصيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر**، ترجمة سعيد الغانمي، المشروع القومي للترجمة؛ العدد ١٨٩ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠). [المراجع].

(٢) ولد عام ١٨٧٤ في بولونيا الحالية، وتوفي في نيويورك عام ١٩٤٥. وهو فيلسوف ألماني أحد ممثلي الكانطية الجديدة؛ التيار الذي أسسه: Paul Natorp وHermann Kohen. [المراجع].

أداةً للتواصل بين البشر هو هجوم على المشروع الإنساني بأسره، وعلى مفهوم الإنسانية المشتركة، وعلى مقدرة الإنسان أن يراكم المعرفة، وأن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومات معرفية وأخلاقية مشتركة؛ أي إنه تعبير عن العدمية الفلسفية، الناجمة عن تبني موقف لاعقلاني مادي.

الدالّ المتجاوز والمدلول المتجاوز

وقد تمت مناقشة الإشكاليات الفلسفية الكبرى من خلال مناقشة إشكالية قد تبدو وكأنها إشكالية لُغوية محضة؛ وهي إشكالية علاقة الدال والمدلول، والمرتبطة تماماً بمفهوم «المدلول المتجاوز». وحتى نفهم المعنى الدقيق لهذا المصطلح الأخير سنطرح فكرة بسيطة جداً؛ وهي أن لكل شيء مركزاً، ومن دون هذا المركز فإننا لن نعرف للشيء بداية أو نهاية أو اتجاهاً؛ أي إنه ستسود الفوضى والنسبية. واللغة لا تختلف عن أية ظاهرة إنسانية؛ إذ لا بد من أن يكون لها مركز، وإن لم يكن لها فإن الكلمات (الدَّوالّ) ستكون في حالة فوضى كاملة. ولنضرب مثلاً.. إن قلنا عبارة بسيطة مثل: «كان يا ما كان»؛ هذه الجملة تفترض وجود متكلم ومستمع، وماضٍ وحاضر ومستقبل، وذاتٍ وموضوع، ومن دون افتراض هذه الأبعاد فإننا سنضطر إلى أن نسأل: مَنْ يتحدث مع مَنْ؟ أين كان ما كان، وأين سيكون ما سيكون؟ ولنأخذ جملة بسيطة أخرى مثل: «سأذهب إلى الكلية غداً»؛ هذه الجملة تفترض أيضاً وجود حاضر ومستقبل، وإرادة إنسانية، وسبب ونتيجة؛ ولكن ما ضمان صدق هذا الافتراض، وما ضمان مطابقته للواقع؟ الضمان الوحيد هو وجود شيء متجاوز للحاضر والمستقبل، وللإرادة الإنسانية، وللسبب والنتيجة، وهو يضمن وجود هذه العناصر واستمرارها رغم تجاوزه لها. هذا الشيء هو «المدلول المتجاوز» ـ الركيزة الأساسية (المبدأ الواحد ـ اللوجوس) لكل الدوالّ. يقف خارج لعبها، فهو موجود قبل وجودها، وهو «غير ملوَّث» بهذا اللعب، وهو ليس جزءاً من اللغة التي لا يمكن أن تصبح أداة للتواصل إلا بتوقف لعب الدوال وانزلاقيتها وانفصالها عن المدلولات. ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة، ونوقف لعب الدوال إلى ما لا نهاية، ونحرز التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية معرفية وأخلاقية. وكل النظم المتمركزة حول

اللوجوس (أي النظم التي لها مركز تدور حوله، في مقابل النظم التي لا مركز لها) لا بد من أن تتضمن مدلولاً متجاوزاً لعالم الدلالات: هو الله في المنظومات الدينية، وهو الكلّ المادي الثابت المتجاوز في المنظومات المادية.

علاقة الدال بالمدلول

ويمكن أن تأخذ علاقة الدال بالمدلول ثلاثة أشكال أساسية:

١ ـ **الانفصال الكامل**: في هذه الحالة تصبح اللغة نظاماً دلالياً مستقلاً تماماً عن الواقع، أو هي على علاقة واهية للغاية به. وهذا يعني أن العقل لا يتفاعل مع الواقع، ولا يمكنه أن يتعامل معه؛ فالواقع لا يمكن الوصول إليه، ولهذا فعلى العقل أن يُذعن للعب الدوال، أو لا يكترث بالواقع.

٢ ـ **الالتحام الكامل**: في هذه الحالة يصبح الدال مدلولاً؛ كما هي الحال في حالة الأيقونات، واللغة الجبرية، والتفسيرات الحرفية، واللغة المحايدة. وهذا يعني أيضاً أن العقل لا يدخل في علاقة مع الواقع، فهو جزء لا يتجزأ منه، وعليه إما أن يذعن له، أو أن يهيمن عليه.

٣ ـ **الانفصال والاتصال**: في هذه الحالة ثمة مسافة للفصل بين الواحد والآخر، ولكنها ليست هُوَّة؛ فهناك نقطة مرجعية نهائية يتصل من خلالها الدالُّ بالمدلول؛ وهي المدلول المتجاوز، وهو، كما أسلفنا، ليس جزءاً من اللغة، لأن وجوده يسبق وجودها. وهذا يفترض استقلال الفكر عن اللغة، واستقلال اللغة عن الواقع، ولكنه يعني أيضاً أن اللغة أداة صالحة للتواصل، فهي تشير إلى هذا الواقع رغم وجود مسافة بينهما، مما يعني أن العقل قادر على معرفته، والتعامل معه.

وهذه المقولات الثلاث هي في واقع الأمر مقولتان اثنتان؛ إذ يمكن أن تدمج الأولى والثانية في مقولة واحدة؛ فالالتحام الكامل والانفصال الكامل يتسمان بإزالة المسافة بين الدال والمدلول، ومن ثَمَّ تنتفي العلاقة التكاملية بين العقل والواقع.

وثنائية الدال والمدلول تشير إلى ثنائيات أخرى مثل: لغة/ فكر ـ شكل/ مضمون ـ خارج النص/ داخل النص ـ وسيلة/ غاية ـ منطوق/ مكتوب. وهذه

الثنائيات متكاملة في النظم العقلانية، رغم أن المدلول يسبق الدالّ، تماماً كما أن المضمون والفكر هما الغاية، والشكل واللغة هما الوسيلة.

وقضية علاقة الدال بالمدلول، كما بينا، هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع، والإنسان بالطبيعة/المادة، والإنسان بالله؛ وهي عادةً تأخذ شكلين:

١ ـ **علاقة مركّبة بين الدال والمدلول**: يذهب البعض إلى أن ثمة علاقة قوية ومركّبة بين الدال والمدلول، ومع هذا لا توجد علاقة تطابق بينهما، فثمة مسافة تفصل بين الواحد والآخر. واللغة، حسب هذا التصور، ليست شفافة تماماً، ومع هذا توجد وسائل وآليات لتحسين الأداء اللغوي للوصول إلى، أو الاقتراب مما نتصور أنه «الحقيقة»، ثم توصيله. ومن هنا ظهرت أشكال مختلفة من الإفصاح، ومستويات مختلفة من الأسلوب، لإحساس الإنسان أن تجاربه المختلفة ثرية للغاية، وأن إدراكه للواقع لا يمكن التعبير عنه ببساطة ومباشرةً. ولهذا كان هناك دائماً خطاب للطبخ، وآخر للحب، وخطاب للأفراح، وآخر للأتراح. كل هذا يعني أن علاقة العقل بالواقع (الحسي المادي، أي الطبيعة/المادة) علاقة مركبة تماماً مثل علاقة الدال بالمدلول، وتعني استقلال العقل عن الواقع.

٢ ـ **علاقة بسيطة بين الدال والمدلول**: يذهب البعض إلى أن علاقة الدال بالمدلول علاقة بسيطة ومباشرة، وأن الدالّ «يعكس» المدلول بشكل مباشر. وهذا يعني في واقع الأمر أن عقل الإنسان سلبي؛ يعكس الواقع بشكل مباشر دون تحوير أو تعديل أو إبداع (فالنموذج هنا تراكمي). وقد ظهرت المشكلة في التراث الإسلامي في مسألة كلام الله.. أهو محدث ومخلوق، أم قديم؟ وانطلاقاً من رفض المعتزلة أية شبهة توحي بتعدد القدماء، وتمسكهم بالتوحيد، وفكرة الله المتجاوز للطبيعة المفارق للعالم؛ فقد قالوا إن القرآن، كلامَ الله، مُحْدَثٌ ومخلوق. وجَدُّوا واجتهدوا في هذه القضية لما رأوا أنها الباب الذي دخل منه «التثليث»، فأفسد توحيد المسيحية الأولى؛ ذلك أن القرآن يقرر أن عيسى (عليه السلام) هو كلمة الله: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَـٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥].. فلو أن «كلمة الله»، وبالتالي «كلامه»

ـ ومنه القرآن ـ وُصف بالقِدم لَتعدَّد القدماء، ولصحّت عقيدة التثليث المسيحية!

وقد ميَّز الأشاعرة بين الكلام النفسي، أو الأزلي، والذي هو معنى قائم بالنفس، والدلالات التي تدل على هذا الكلام النفسي الأزلي القائم بذات الله سبحانه، من جهة، وبين الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء، وما يرتبط بها من حروف وأصوات، من جهة أخرى. . فقالوا بقدم الكلام النفسي [المدلول]، وبحدوث الألفاظ والحروف والأصوات [الدلالات] وخلقها، وقالوا إن المنزَّل على محمد (ﷺ) هو الألفاظ، التي هي دلالات على الكلام الأزلي القائم بالذات[٣]. فالمنزَّل مُحْدَث ومخلوق، ولم يحدث من جبريل «نقل لذات الكلام». وهذا يعني أن الدال والمدلول لا ينفصلان في كلام الله، وأن الانفصال يحدث فقط في حالة تنزيل القرآن.

ويعرض الشهرستاني رأي الأشعري في هذه القضية فيقول: إنه يرى أن «الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء (عليهم السلام) دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلُوِّ، كالفرق بين الذكر والمذكور؛ فالذكر مُحْدَث، والمذكور قديم»[٤].

ويمكننا أن نقول إن جوهر النسق التوحيدي الإسلامي هو مفهوم المسافة، وهو يؤكد علاقة الانفصال والاتصال بين الخالق والمخلوق؛ فالله سبحانه ليس كمثله شيء، فهو غياب إمبريقي كامل، ولا يمكن أن يُدرَك بالحواس، ولكنه، في الوقت نفسه، أقرب إلينا من حبل الوريد، دون أن يلتحم بنا ويجري في دمائنا، ويصبح بذلك جزءاً من عالم الصيرورة؛ أي إن الحضور الإلهي لا يأخذ شكل تجسد مادي. وإيمان الإنسان به هو عنصر ذاتي، فهو في القلب، ولكنه ليس ذاتياً تماماً، فهو يستند إلى العلامات

---

(٣) الحقيقة أنني أرى هنا أن المؤلف لو كان راجع رأي ابن تيمية في المسألة لكان أولى وأضبط؛ خاصة في الجزء الثاني عشر من **الفتاوى**؛ حيث يوجد كلام مفصل ودقيق في فصل: «قاعدة في القرآن وكلام الله»، ص٢٢ فما فوق. وكذلك الأمر في كتاب: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ج ١. [المراجع].

(٤) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، ط ٣ (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م). [المراجع].

والقرائن المادية مثل سنن الطبيعة. هذا النمط يتبدّى في علاقة الدال بالمدلول في الإطار التوحيدي، فهي علاقة اتصال وانفصال بحيث لا يلتحم الدال بالمدلول، فالمدلولات متشابكة فضفاضة، واللغة حين تصبح متشابكة فضفاضة تصلح للتواصل بين البشر رغم عدم كمالها. وهذا يقف على النقيض من الموقف ما بعد الحداثي الذي يطرح لحظة حضور كامل، ولحظة غياب كامل، وكلتاهما مستحيل؛ ولاستحالة الوصول تُطرح الصيرورة كحلٍّ، باعتبارها الشيء الوحيد الممكن.

ولعل اختلاف نقطة البدء الإسلامية عن نقطة البدء المسيحية، أمر عميق الدلالة في هذا المضمار، ويبيّن أن إشكالية الدال والمدلول كامنة في الحضارة الغربية حتى قبل ظهور الفلسفة المادية والنسبية المعرفية. ففي المسيحية واليهودية نجد أن لحظة البدء هي الكلمة نفسها (تجسُّد اللوجوس)، فالكلمة هي الأساس الأنطولوجي لهذا العالم؛ أما في الإسلام، فإن لحظة البدء هي اللحظة التي يُعلِّم فيها اللهُ آدمَ الأسماء كلها؛ إذاً، فلحظة بدء العالم لحظة إبستيمولوجية معرفية، وتفترض وجود إله يسبق خلق المادة؛ إلهٍ عالم عليم، ومن خلال المعرفة التي يتلقّاها آدم منه يصبح إنساناً، أي إنه يتم التواصل بين الله والإنسان من دون تجسُّد، أي إن ثمة اتصالاً وانفصالاً في آنٍ معاً.

انفصال الدال عن المدلول (تعريف)

تتواتر في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر - كما أسلفنا - عبارة «انفصال الدال عن المدلول». وهي عبارة تُستخدم في علم اللغة، ولكنها أصبحت مقدمة فلسفية لكثير من النتائج. والعبارة تعني أن الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها، وأن الإشارات ليست لها علاقة بما تشير إليه. ومن المعروف أن المشروع الإنساني بأسره يستند إلى اللغة وسيلة للتواصل بين البشر، وللاحتفاظ بثمرة تفاعلهم مع الطبيعة، حتى لا تبدأ كل تجربة مع الطبيعة/ المادة من نقطة الصفر، وحتى يمكن الإنسان أن يزداد تركيباً، ويحتفظ بمقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية، وعلى تجاوز الطبيعة/ المادة. والتواصل اللغوي يعني أن ثمة إنسانيةً مشتركة، وأن ثمة ثقةً في أنه يمكن توصيل المعنى، وأن ثمة علاقةً بين الذات والموضوع، والفكر والواقع،

وعلاقةً بين ما يُقال وكيف يُقال، وعلاقةً بين الدال والمدلول بتأكيد انفصالهما واتصالهما في الوقت نفسه. ولهذا فالهجوم على اللغة أداة توصيل، وعلى علاقة الدال بالمدلول، هو، كما أكدنا، هجوم على المشروع الإنساني بأسره، وعلى مفهوم الإنسانية المشتركة، وعلى مقدرة الإنسان على أن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومات معرفية وأخلاقية مشتركة، وأن يتجاوز الطبيعة/ المادة.

ويُعدُّ «فردينانـد دي سوسير» (Ferdinand de Saussure)[(٥)] من أوائل المفكرين اللغويين الذين تناولوا هذه الإشكالية؛ فهو يذهب إلى أن علاقة الدال بالمدلول لا تستند إلى أية صفات موضوعية كامنة في الدال، ومن ثَمَّ فالعلاقة بينهما ليست ضرورية أو جوهرية أو ثابتة، فهي علاقة اعتباطية أو عشوائية. فلا يوجد أي سبب منطقي أو موضوعي لأن تكون كلمة «قطة» العربية، أو كلمة «كات = cat» الإنكليزية، هي الإشارة الوحيدة (الضرورية والمنطقية) إلى هذا الحيوان الصغير الذي يشبه الأسد، ويسير على أربع، ويغطي جسدَه نوعٌ من الفراء.

ويرى «دي سوسير» أن النظام اللغوي هو نسق إشاري مبني على علاقة الاختلاف بين الثنائيات المتعارضة. فالاختلاف بين «قطة» و«بطة» ليس هو الاختلاف بين الحيوان الذي يحمل ذلك الاسم والطائر الذي يحمل ذلك الاسم، وإنما هو اختلاف بين الأصوات والإشارات الدالة (بين القاف والباء)، تقابلها اختلافات بين الأفكار والأشياء (المدلولات)، دون أن تكون هناك علاقة ضرورية (تستند إلى قانون «طبيعي» كامن في طبيعة الأشياء [أنطولوجي أو رباني]) بين الاختلافات القائمة بين الثنائيات في عالم الدوال من جهة، والاختلافات القائمة بين المدلولات من جهة أخرى. فاللغة نظام

---

(٥) ولد عام ١٨٥٧، وتوفي عام ١٩١٣. عالم لغويات سويسري. تعد أعماله من أهم الأعمال في مجال اللسانيات، وهو مؤسس علم السيميولوجيا/ علم العلامات. من أهم أعماله كتاب **محاضرات في علم اللغة العام** (*Cours de Linguistique générale*)؛ وهو عبارة عن محاضراته التي جمعها تلامذته، ونشرت بعد وفاته سنة ١٩١٦. من الثنائيات الأساسية التي يبني عليها: اللغة والكلام، والدال والمدلول، والمحوران: «السانكروني» و«الدياكروني»، ومفهوم الاعتباطية. وقد استفيد من ذلك في الدراسات اللسانية، وفي فروع العلوم الإنسانية كعلم الأعراق، والتحليل الأدبي، والفلسفة، والتحليل النفسي عند «لاكان» [المراجع].

من العلاقات والاختلافات الثنائية المتعارضة، ليس لأجزائها هُوية أو جوهر، أو حتى وجودٌ خارجَها.

الكلمات، إذاً، توجد داخل شبكة الاختلافات اللامتناهية، ومعنى الإشارة ينبع من اختلافها مع إشارة أخرى، والنظام اللغوي ككل يعمل من خلال سلسلة الاختلافات والثنائيات المتعارضة. فالمعنى ليس كامناً في الإشارة نفسها، ولا حتى يضاف إليها، وإنما هو أمر وظيفي يحدَّد داخل شبكة العلاقات داخل النص نفسه؛ أي إن المعنى يولد من داخل اللغة نفسها، وليس من الواقع.

وانفصال الدال عن المدلول قضية لغوية لها أبعاد معرفية كلية ونهائية، وهي تضمر ما يأتي:

١ ـ أسبقية اللغة على العقل الإنساني (وهذا يقابل أسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان)؛ وهو ما يعني إزاحة الإنسان عن مركز الكون ما يُمثل شكلاً من أشكال العداء للإنسانية (الهيومانية) (بالإنكليزية: أنتي هيومانيزم = anti-humanism).

٢ ـ ضمور الواقع تماماً؛ إذ إن اللغة هي التي تنتج الواقع، وليس الواقع هو الذي ينتج اللغة (تماماً كما أن المادة هي التي تشكّل الوعي، وليس الوعي هو الذي يشكّل المادة).

٣ ـ تأكيد أن اللغة نسق مكتفٍ بذاته، قوانينها كامنة فيها، هو تأكيد بأن اللغة لا أصل لها، أو أنها غير معروفة الأصل. وهذا نمط عام في الفلسفات المادية التي ترى أن أصل العالم هو مادة قديمة، ذاتية التنظيم، لم يخلقها أحد، وأن الخلق عملية غير مفهومة، وغير معروفة، تمت بالمصادفة، وإن وُجد إله فهو المحرِّك الأول وحسب.

ما نود أن نبيِّنه هو أن مقولة اللغة، هنا، حلّت محل مقولة المادة (تماماً مثل حلول الجسد والجنس محل المادة في سياقات أخرى). وبهذا تصبح اللغة المبدأ الواحد: قوة كامنة في الكون (الطبيعة والإنسان)، دافعة له، تتخلَّل ثناياه، وتضبط وجوده وتوحده؛ قوة لا تتجزأ، ولا يعلو عليها أحد. وهي النظام الضروري والكلي للأشياء، نظام ليس فوق الطبيعة وحسب،

ولكنه فوق الإنسان أيضاً. وانفصال الدال عن المدلول يعني أن اللغة الإنسانية تسقط في قبضة الصيرورة، شأنها شأن الظواهر الطبيعية، وتصبح نظاماً مستقلاً له قواعده المستقلة عن إرادة الإنسان.

المنظومة الحلولية وعلاقة الدال بالمدلول

وإشكالية علاقة الدال بالمدلول مرتبطة تماماً بظهور المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية التي تلغي المسافة بين الخالق والمخلوق (ومن ثَمَّ بين الإنسان والطبيعة، وبين الدال والمدلول). فالحضارة الغربية الحديثة هي حضارة علمانية تكاد تكون نماذجية في علمانيتها، تنطلق من الإيمان بزمانية (وتاريخانية) ونسبية كل شيء؛ ولهذا فهي لا تؤمن بقيم مطلقة (دينية أو أخلاقية أو إنسانية)، مما يعني فصل كل القيم عن الدنيا، على أن تتم إدارة العالم بمنظومات عقلية مستمدة من عالم الطبيعة/المادة. ونظراً لاستحالة هذا (فالطبيعة/المادة لا تعرف القيمة ولا تكترث بالإنسان) قام الإنسان الغربي بعلمنة بعض القيم المسيحية المطلقة، وجعلها أساساً لمنظومته المعرفية؛ مثل كرامة الإنسان، ومركزيته، وضرورة التمسك بالقيم الأخلاقية المطلقة، والضمير الفردي... إلخ؛ وادعى أنها قيم مستمدّة من قوانين العقل والطبيعة الكامنة في المادة أيضاً، وليس من المنظومة المسيحية. أي إن الإنسان الغربي آمن بوجود كلٍّ مادي ثابت متجاوز، له معنى هو مصدر تماسك الكون، ومصدر معقوليته؛ كلٍّ مادي متجاوز لحركة المادة الذرية، ويمكنه أن يشكل مرجعية للإنسان، بحيث تظهر مرة أخرى ثنائية الثابت والمتحول، والإنسان والطبيعة (وفي نهاية الأمر ثنائية الخالق والمخلوق). لهذا يمكن للدوال أن تشير إلى مدلولات، ويمكن للغة أن يكون لها معنى، ويمكن التوصل إلى معيارية من خلال الدراسة (العقلية والمادية) للواقع المادي، (وهذا هو عصر التحديث والثنائية الصلبة والمادية القديمة).

ولكن كان هناك من المفكرين الغربيين من أدركوا أن ثمة تناقضاً عميقاً في مثل هذا الموقف: فما مصدر مُطْلَقية هذه المطلقات، وثنائية هذه الثنائيات؟ ولِمَ لا تسقط هي ذاتُها في قبضة الصيرورة والضرورة والنسبية والتاريخانية؛ بحيث لا يبقى سوى الإنسان الطبيعي الذي يعيش حسب قوانين الصيرورة الواحدية التي لا تُفرّق بين الإنسان والطبيعة؟! وأدرك «هوبز»، من

البداية، أن ثمة مشكلة «هوبزية» عميقة كامنة في هذا الوضع؛ فالإنسان الطبيعي النسبي، الذي لا يعرف أية مطلقات، مساوٍ للطبيعة، فهو ذئب لأخيه الإنسان، لا يمكنه تجاوز قانون الطبيعة، فكيف يمكن تأسيس مجتمع أعضاؤه من الذئاب؟! وحلاً لهذه المعضلة، اقترح هوبز الدولة/التنين، التي سماها «المعرِّف الأكبر»، لأنها الآلية التي يتم عن طريقها فرض النظام على الأشخاص، وفرض المعنى على الأشياء بالقوة؛ أي إنها تصبح بذلك الوسيلة الوحيدة التي ترتبط من خلالها الدوالُّ بالمدلولات.

وقد حاول «نيتشه»، مع نهايات القرن التاسع عشر (وبداية مرحلة السيولة الشاملة، وما بعد الحداثة، والمادية الجديدة)، أن يحل معضلة علاقة الدال بالمدلول بالطريقة نفسها التي ترفض الثنائيات، ولكن عن طريق إرادة القوة التي تربط الدال بالمدلول، وتفرض المعنى على الدوال. وبدلاً من الدولة/التنين، ظهر «السوبرمان» والشعوب الجرمانية.

ولكن المعنى الذي يُفرض بالقوة هو نفسه اللامعنى. فالمعنى لا بد من أن يستند إلى إنسانية مشتركة، وإدراك إنساني مشترك، وغائية إنسانية مشتركة، وكلٌّ ثابت متجاوز ذي معنى. وبذلك، فإن «نيتشه» يقترح أن يكون اللامعنى هو المعنى الوحيد، تماماً كما ذهب إلى أن المطلق الوحيد هو النسبية والصيرورة؛ أي إنه اقترح قبول انفصال الدال عن المدلول كحالة نهائية، على الإنسان أن يتكيف معها. وهذا ما فعله دعاة ما بعد الحداثة؛ فهم ينطلقون من الإيمان بانفصال الدال عن المدلول، ومن خلال ذلك يقومون بتقويض أية ثنائيات؛ فأية ثنائية، في تصوُّرهم، هي صدًى للحضور واللوجوس (وصدًى للثنائية الأولى في النظم التوحيدية، أي ثنائية الخالق والمخلوق). وكما يقول «دريدا»: «إن الوجه المفهوم للإشارة (المدلول) يتجه دائماً نحو وجه الإله (المدلول المتجاوز)». فإن ربطنا الدال (وجه الإشارة المحسوس) بالمدلول (وجه الإشارة المفهوم) فإن اللغة تصبح بذلك متمركزة حول اللوجوس (متوجهة نحو أصل الإنسان الرباني)؛ ولكن إن عزلنا الدالَّ عن المدلول فإنها تصبح جزءاً من صيرورة المادة (وتنفصل عن الأصل الإلهي للإنسان). ففصل الدال عن المدلول هو تحطيم للغة، وتحطيم للثنائية التكاملية، وإطلاق للصيرورة، وإنكار للأصل الرباني للإنسان والطبيعة، بحيث لا يتوجه المدلول نحو المركز المتجاوز، ويسقط كل شيء في قبضة لعب الدوال والصيرورة.

أسباب انفصال الدال عن المدلول في الحضارة الغربية

ويحق لنا أن نسأل: كيف تأتَّى أن تصبح إشكاليةٌ لغوية هامشية، مثل انفصال الدال عن المدلول، مقصورةٌ في الماضي على المتخصصين، إشكاليةً فلسفية مركزية كبرى في الوجدان الغربي؟! أي إننا في واقع الأمر لن نسأل تلك الأسئلة التي شاعت في خطاب معظم من ينقلون الفكر الغربي إلى العربية، أسئلة من نوع: «ما المعنى الدقيق لانفصال الدال عن المدلول؟»، و«ماذا تعني هذه العبارة أو تلك عند «نيتشه»، أو «سوسير» أو «دريدا» أو غيرهم؟»، أو «هل نجحنا في نقل المعنى الموجود في النص الغربي الأصلي بدقة إلى العربية؟». بدلاً من كل هذا، سنسأل السؤال الآتي: «لمَ يهتم الفكر الغربي أساساً بمثل هذه الإشكاليات؟»؛ أي إننا سنسأل سؤالاً عن السياق الحضاري والاجتماعي والفلسفي، وعن مركب الأسباب الذي أدى إلى تحرك إشكالية انفصال الدال عن المدلول من الهامش الأكاديمي إلى المركز الحضاري. لمَ تحول الإنسان الغربي من الإنسانية (الهيومانية) والاستنارة، إلى البنيوية ومنها إلى ما بعد البنيوية؟ وما خفي كان أعظم!

الإجابة عن هذه الأسئلة ستلقي كثيراً من الضوء على هذه الإشكالية، وستجعلنا ندرك مضمونها الفلسفي والحضاري الحقيقي، ومن دونها ستصبح العبارات الفلسفية أشباحاً لفظية تتحرك على الورق أمامنا. وفي تصورنا أن انفصال الدال عن المدلول في الحضارة الغربية يعود إلى مركب من الأسباب نذكر منها ما يأتي:

١ ـ يمكن أن نبدأ بالإشارة إلى الأحداث التاريخية الكبرى في الحضارة الغربية، مثل الإمبريالية (تجربة الإنسان الغربي الأساسية في العصر الحديث ابتداءً من أواخر القرن السادس عشر)، والحربين العالميتين (الغربيتين) الأولى والثانية، والإبادة الغربية للسكان الأصليين في بلاد مثل أمريكا الشمالية، والإبادة النازية لبعض العناصر (غير المفيدة) وبعض أعضاء الأقليات الإثنية والدينية والعِرْقية مثل الغجر، واليهود، وكبار السن، والمعاقين... إلخ، والأيديولوجية العنصرية (الداروينية النيتشوية) التي ساندت الغزوة الإمبريالية للعالم. فها هي حضارة العقلانية والإنسانية (الهيومانية) تكتشف أن سلوكها لا تضبطه قواعد العقلانية والإنسانية، وأنها حضارة النهب الإمبريالي والإبادة المتوحشة!

٢ ـ يمكن أن نشير إلى تقويض الذات والموضوع من خلال الرؤى الفلسفية والفيزيائية والبيولوجية التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وعملية التقويض هذه تعني صعوبة وجود علاقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك، أي صعوبة وجود علاقة بين الدال اللغوي والمدلول الذي يشكل جزءاً من الواقع.

٣ ـ تصاعد معدلات الترشيد الإجرائي في المجتمعات الغربية، أي اكتشاف أنجع السبل لتوظيف الوسائل (أية وسائل) في خدمة الغايات (أية غايات)، أي إنه ترشيد ينصرف إلى الإجراءات، ولا يهتم بالغايات؛ ففي إطار اقتصاديات السوق الحر أصبحت القضية هي: كيف يمكن تحقيق أعلى معدلات الأرباح، بغض النظر عن نوعية المنتج (الأسلحة ـ الأفلام الإباحية ـ الطعام)؟ أي إن الاقتصاد انفصل عن الإنسان، وأصبح هدفاً في حد ذاته. وقد حدث الشيء نفسه في مجالات أخرى للنشاط الإنساني (السياسة ـ الفلسفة ـ الوجدان ـ الجنس)؛ بحيث أصبح كل نشاط مرجعية ذاته، يحكم عليه بمعايير مستمدة منه هو ذاته، وهذا يعني انفصاله عن الواقع الإنساني المركب.

٤ ـ وقد واكب كلَّ ذلك تزايُد معدلات انفصال العلم الطبيعي عن القيمة، والتجريب عن العقل؛ بحيث أصبح التجريب، المنفصل عن أية غائيات إنسانية أو أخلاقية، هدفاً في حد ذاته. كما تزايدت معدلات الاستهلاك إلى أن تحول، وهو الوسيلة فقط، إلى غاية، وأصبحت الأمور ملتفة تماماً.. الاستهلاك من أجل الإنتاج، والإنتاج من أجل الاستهلاك (ما الدالُّ وما المدلول في هذه الحالة؟!). كل هذا نجم عنه انفصال الحقائق عن القيمة، وعن الحقيقة الكلية، والتفاصيل عن المعنى، والوسائل عن الغايات، والأجزاء عن الكل.. وأخيراً الذات (الإنسانية) عن الموضوع (الطبيعي/المادي).

٥ ـ ويمكن أن نسأل: ماذا حدث للإنسان في إطار الحضارة الغربية الحديثة؟ ماذا حدث لمركز الكون، وسيد المخلوقات؟ مع ازدياد معدلات الترشيد المادي الإجرائي (أي إعادة صياغة الإجراءات بما يتفق والنموذج المادي، وعدم الاكتراث بالغايات) ازداد نَقل الظواهر الإنسانية من عالم

الإنسان إلى عالم الأشياء، إلى أن تم نقل الإنسان، بقضِّه وقضيضه، إلى عالم الأشياء؛ حتى أصبح الإنسان/الإنسان هو الإنسان/الشيء، أو الإنسان الطبيعي/المادي، كما أصبح جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، خاضعاً لقوانينها وحتمياتها، وليس له وجود خارجها؛ أي إنه إنسان فَقَدَ تركيبيته وحريته ومقدرته على التجاوز، وأصبح دالاً دون مدلول.

٦ - يشكل مفهوم التقدم الدائم والمستمر (وإلى ما لا نهاية)، في الحضارة الغربية الحديثة، المدلول المتجاوز الذي يتوقف عنده لعب الدوالّ وتراقصها، وهو اللوجوس الذي يمنح العالم تماسكاً وغاية. ولكن هذا التقدم المادي الدائم والمستمر (وإلى ما لا نهاية)، والذي ليس له هدف إنساني محدد، هو في واقع الأمر مجرد حركة، والحركة لا بد أن تكون نحو شيء ما، فكأن التقدم دالّ بلا مدلول، أو دال في حالة لعب بلا نهاية!

٧ - وإذا كان الإنسان دالاً بلا مدلول، وغاية المجتمع حركة من دون غاية، فإن كل الوسائل تتحول إلى غايات ثم تختفي تماماً. فالدولة (والمؤسسات الخاصة والعامة الأخرى)، تلك الأداة التي ابتدعها الإنسان لتنظيم حياته، تصبح هي التنين الذي يبتلع الفرد (وتتحقق نبوءة هوبز)؛ والآلة التي طورها الإنسان لتقوم على خدمته، تصبح هي التي تحدد له إيقاع حياته؛ وإنتاج السلع الذي كان يهدف إلى إسعاده، يصبح هدفاً في حد ذاته، يوظفه ويحوسله (أي يحوله إلى وسيلة).. وكما أسلفنا القول، يصبح الهدف من الإنتاج هو زيادة الاستهلاك، والهدف من الاستهلاك هو زيادة الإنتاج.

٨ - ومع ازدياد إنتاج السلع يزداد التسلع والتشيُّؤ، بحيث تصبح العلاقات بين البشر هي علاقات بين أشياء ذات قيمة تبادلية. ولذلك يصبح عالم الإنسان المفعم بالمعنى خالياً تماماً من المعنى؛ فحياته الإنسانية حياة شيئية، فهي دال دون مدلول، وحركة الأشياء (السلع ـ الأموال... إلخ) هي الحركة (الإنسانية) الوحيدة، أو المرجعية النهائية للحركة الإنسانية. ويمكن القول إن أزمة المعنى، في جوهرها، هي اكتشاف الإنسان الغربي أن حياته دال من دون مدلول، حركة بلا معنى. ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته في الترشيد الإجرائي، وفي أخلاقيات الصيرورة، أي التزام جميع الأطراف بقواعد اللعبة، وبالإجراءات دون الاتفاق على الهدف النهائي منها؛ أي إنه

التزام بالدال دون المدلول، وبالحركة دون الغاية، وبالفعل والإجراءات الأداتية دون الهدف.

٩ ـ وتصل العبثية إلى قمتها في صناعة السلاح؛ فقد أنتج العالم المتقدم أسلحة تكفي «لتدمير الكرة الأرضية عدة مرات»، وهي عبارة لا دلالة لها على الإطلاق؛ إذ لا يمكن تدمير الكرة الأرضية أكثر من مرة! وأهم صناعة «إنتاجية» في العالم الآن هي صناعة السلاح، أي إن «أهم أشكال الإنتاج» هو إنتاج «أشكال الدمار»، وهي عبارة لا دلالة لها، من منظور إنساني. ومؤخراً، أصبح من المعتاد أن تنتج دولة سلاحاً رهيباً، أو تشرع في إنتاجه، وهي تعلم مسبقاً أنها لن تستخدمه، ولكنها تنتجه حتى يعرف العدو أنها مستمرة في إنتاجه. فإنتاج السلاح مثل إنتاج السلع؛ أصبح، تقريباً، نهايةً في حد ذاته، خصوصاً أن الاقتصاد الغربي أصبح اقتصاداً يستند إلى إنتاج السلاح. ورغم انهيار الاتحاد السوفياتي، وزوال السبب الأساسي للحرب، فإن مصانع الأسلحة لا تزال تدور بكل كفاءة ونشاط لتصدِّر السلاح إلى العالم الثالث، ثم تسارع الأمم الكبرى «الرشيدة» بالتدخل لفض الاشتباك بين الدول المتخلفة غير الرشيدة التي اشترت منها السلاح!

١٠ ـ تم ترشيد اللغة وتحييدها في المجتمع الصناعي الحديث، مثلما تم ترشيد معظم جوانب الحياة وتحييدها. فاللغة في المجتمع الصناعي أصبحت لغة واحدية، تشير إلى أشياء محددة، فهي مجرد أداة للتعبير عن الأفكار العلمية، والمعادلات الرياضية، وعمليات البيع والشراء، والإعلان والتعاقد القانوني والأوامر، وأصبحت هي لغة البيروقراطية التي تتعامل مع البشر بشكل تكنوقراطي من خلال نماذج كمية رياضية. ولغة البيروقراطية لا بد من أن تكون منضبطة تماماً، ولا بد من أن تتسم بالدقة البالغة؛ فهي أداة العقل الأداتي (أي العقل الذي يحوِّل العالم إلى مادة استعمالية) في القمع والسيطرة والتوجيه، وهي لغة الصحافة الإخبارية والإعلام «العالمي» التي تقول كل شيء، ولا تقول شيئاً. ومع ازدياد التسلُّع (أي تحوُّل كل شيء إلى سلعة)، وتغلغل العلاقات التعاقدية والتبادلية، تغلغلت اللغة التعاقدية الرشيدة في الحياة الخاصة للناس، وأصبحت وسيلتهم الوحيدة للتعبير عن أنفسهم.

١١ ـ في هذا الإطار، ظهرت الفلسفة الوضعية المنطقية، وظهر الفكر الوضعي الضيق الذي يرى أن اللغة لا بد أن تكون واضحة ومحايدة تماماً، لا تحمل أي مضمون أخلاقي أو عاطفي، على أمل أن تصبح ـ حسب تصوُّر أصحاب الفلسفة الوضعية ـ شفافة تماماً، وموصلة بشكل كامل، وقادرة على تمثيل الواقع، ويمكن للقارئ من خلالها أن يمسك بواقع صلب متماسك ومحدد. بل ويفترض الفكر الوضعي أن مثل هذه اللغة طبيعية. فثمة تقابل بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة، وثمة تقابل كامل بين اللغة والواقع؛ إذ إنه لا توجد أية مسافة بين الدال والمدلول؛ فكلمة «أسد» تشير إلى الحيوان الذي يحمل ذلك الاسم، الموجود في الواقع، ومن ثَمَّ لا يوجد أي لبس أو إبهام. ومثل هذه اللغة هي أقرب إلى لغة التجارب العلمية، والمعادلات الرياضية، والعلوم الطبيعية، ولغة السوق والمصنع. وبالفعل، نجد أن المثل الأعلى للوضعية المنطقية هو لغة الجبر التي تتطابق تماماً ومضمونها، لأنها لا مضمون لها.

وقد أصر المناطقة الوضعيون على أن الجُمل الإخبارية هي جمل يمكن التأكد من زيفها أو صدقها من خلال التجربة والاختبار، وما لا يمكن التأكد منه بهذه الطريقة، فليس بجملة. ومن ثَمَّ، فإن كل الجُمل عن الأخلاق والجمال والإحساس الديني، أشباه جُمل لا معنى لها!

لكن الجُمل الإخبارية لا تفيد كثيراً إلا في التعامل مع الأشياء، وللتعبير عن علاقات الإنتاج، والبيع والشراء؛ ولكنها عاجزة تماماً عن غير ذلك. أما نشاطات الإنسان الإنسانية فمثل هذه الجُمل غير قادرة على التعبير عنها، فجملة مثل «إنها تبكي في قلبي مثلما تمطر فوق المدينة» ليس لها معنى دقيق واضح، ولا يمكن البرهنة على صدقها أو كذبها، فالدوال لا تشير إلى مدلول محدد؛ ولهذا فهي جملة، من منظور المناطقة الوضعيين، لا معنى لها، شبه إخبارية. بل إن عبارات مثل «الشجرة جميلة» هي أيضاً لا معنى لها؛ لأن الجمال ليست له مقاييس محددة منضبطة، ومن ثَمَّ فالدال «جميلة» ليس مرتبطاً بمدلول محدد. وباختصار شديد: يحاول التفكير الوضعي اللغوي أن يضيِّق الثغرة بين الدال والمدلول إلى أقصى حد؛ بحيث تصبح العلاقة بينهما علاقة بسيطة ومباشرة، وبحيث يشير الدال إلى مدلول محدد. ولكنه في الوقت نفسه ـ وهنا تكمن المفارقة ـ يفترض انفصال الدال عن

المدلول في معظم المجالات الإنسانية التي تشكل المساحة الكبرى من الوجود الإنساني.

١٢ ـ ظهر تمرد على هذا الاتجاه الوضعي المنطقي، وعلى التسلُّع والتشيُّؤ؛ فبدلاً من اللغة الموضوعية المغرقة في الموضوعية ظهرت لغة ذاتية مغرقة في الذاتية، مكتفية بذاتها، لا تشير إلى عالم الأشياء. وبذلك يكون دعاة اللغة الذاتية قد قَبِلوا إحدى مقولات الوضعية «المنطقية»، أي انفصال الدال عن المدلول في المجال الإنساني الذاتي، ودفعوا بها إلى نتيجتها المنطقية. وأصبحت هذه اللغة الذاتية هي اللغة الوحيدة المقبولة في عالم الفن على وجه الخصوص. فإذا كان المجتمع الصناعي يحاول تسليع وتشيىء وضبط كل شيء، بما في ذلك العمل الفني، فإن الثورة على هذا الاتجاه هي إعلان أن العمل الفني فريد مكتفٍ بذاته، لا علاقة له بالسوق أو المصنع، فهو يعبِّر عن عالم المبدع الجوَّاني؛ ولهذا فهو مرجعية ذاته، لا مضمون له (تعليق المضمون). ولهذا السبب نجد أن الفن الحداثي يزداد إبهاماً وتعقيداً حتى أصبح فناً نخبوياً، رغم ثورته على البورجوازية! وقد عبَّرت هذه الثورة عن نفسها في مجالات المعرفة الإنسانية الأخرى، مثل فلسفة العلوم وعلم اللغة؛ ففي علم اللغة، أصبحت اللغة هي مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها، ولا مضمون لها، وابتعدت عن المعنى؛ وهذا ما يتم التعبير عنه بتعبير «انفصال الدال عن المدلول»، أو «اللغة تسبق الواقع».

الثورة البنيوية وما بعدها

البنيوية هي حركة فكرية تستبعد الذات الإنسانية، وتركز على دراسة البنية (المجردة ـ الهندسية) التي تتجاوز الذات. حتى إن البنيويين يتحدثون عن أن البنية تتحدث من خلال الإنسان، وليس الإنسان هو الذي يتحدث من خلال البنية (أي إن البنية هي التي تسبق العقل، شأنها في هذا شأن «مطلقات» أخرى؛ مثل اللغة، والجسد، والجنس). ومع هذا، فثمة نزعة إنسانية كامنة في الثورة البنيوية؛ فهي ثورة على الوضعية المنطقية بنزعتها الإمبريقية الحادة التي يصل بها الأمر إلى إلغاء العقل. أما البنيوية فهي تؤكد المقدرة التوليدية للعقل البشري، وتحاول أن ترى تماثلاً (بالإنكليزية: هومولوجي = homology) بين العقل والبنى التي يولِّدها؛ وتماثل البنى هو،

في واقع الأمر، نتيجة كون العقل البشري هو الذي ولَّدها وأبدعها.

والبنيوية تطبيق لنموذج «دي سوسير» اللغوي على مجالات النشاط الإنساني المختلفة؛ لذلك نجد أن استراتيجية البنيويين هي محاولة توسيع الثغرة بين الدال والمدلول، تماماً مثلما حاول «سوسير»، واضع أساس عِلْم اللغة البنيوي (ورائد الثورة البنيوية)، أن يجعل العلاقة بينهما مسألة خلافية غير مستقرة. وتستمر هذه العملية إلى أن تصل إلى نهايتها (حيث إنه لا حدود)؛ فينفصل الدال عن المدلول تماماً، ويصبح لا مضمون له. فعالم المدلول هو عالم التشيُّؤ والبورجوازية (أي إن محاولة الهروب من تسلُّع اللغة والترشيد الإجرائي تسقط، هي ذاتها، في التسلُّع والترشيد الإجرائي؛ فالدال الذي لا مضمون له يشبه السلع التي ليست لها سوى قيمة تبادلية، ويشبه الإجراءات التي ليس لها هدف أو مضمون إنساني).

ولكن رغم انفصال الدال عن المدلول عند «سوسير» والبنيويين إلا أنهم كانوا يرون أن ثمة علاقة ما بين الواحد والآخر، وأن توصيل المعنى أمر مطروح؛ أي إنهم لم يسقطوا في العدمية الفلسفية الكامنة في رؤيتهم.

ويرى أنصار ما بعد الحداثة، عن حق، أن مفهوم البنية عند البنيويين، ومفهوم اللغة عند «سوسير»، لا يزالان «ملوَّثين» بالميتافيزيقا؛ فهما لم يسقطا تماماً في عالم الصيرورة، لوجود علاقة ما بين الدال والمدلول، ولا تزال هناك إمكانية للتواصل، وللوصول إلى المعنى، ولا يزال هناك مفهوم للطبيعة البشرية. ومن هنا، وسَّع أنصار ما بعد الحداثة (أنصار ما بعد البنيوية) المسافة بين الدال والمدلول إلى أن انفصلا تماماً؛ وأصبحت اللغة تحوي فائضاً من المعنى، وأصبحت الدلالة مجرد أثر من استخدامات سابقة، وسقطت اللغة تماماً في قبضة الصيرورة التي يسميها «دريدا» «الاخترجلاف»؛ وهي كلمة قمنا بنحتها بدمج كلمتي «اختلاف»، و«إرجاء»، تماماً مثلما نحت «دريدا» كلمة «la différance» عن طريق دمج الكلمة الفرنسية «differer» بمعنى «أخَّر» و«أرجأ»، وكلمة «difference» بمعنى «اختلاف». وعملية الاخترجلاف تؤدي إلى التعليق الدائم للمعنى؛ فهو دائماً مختلف ومرجأ، متناثر في الكلمات المختلفة، ولا يمكن جمعه؛ إذ لا يوجد مركز. فمعنى كل كلمة في أي نص يتحدَّد من خلال اختلافها عن الكلمات الأخرى في النسق

اللغوي، ثم في الكلمات الأخرى داخل النص. ومن ثَمَّ، فالمعنى لا يمكن أن يكتمل إلا بعد قراءة النص بأكمله. ولكن هذا النص يحيل القارئ إلى نص آخر، يحيله، هو أيضاً، إلى نص ثالث.. وهكذا؛ مما يعني أن المعنى النهائي قد تم إرجاؤه وتعليقه إلى ما لا نهاية. ولهذا فبدلاً من الحقيقة الكلية، والقصة العظمى، ظهرت الحقائق النسبية، والقصص الصغرى. وبدلاً من التواصل، لم يبقَ سوى العزلة وسجن اللغة، أي إن الإنسان نفسه سقط تماماً في عالم الأشياء والتسلُّع، وفي قبضة الصيرورة والضرورة، وثبت له فساد اللغة، واستحالة التوصل إلى منظومات معرفية وأخلاقية؛ أي إن الإنسان بذلك قد سقط في النسبية الكاملة، ولم يبقَ أمامه سوى أن يقوم بتفكيك النصوص ليبين الهُوَّة (أبوريا) التي تفصل اللغة عن الواقع، والدال عن المدلول.

والافتراضات الكامنة وراء الفكر اللغوي لبعض دعاة ما بعد الحداثة طفولية وساذجة؛ فهم يطرحون حالة من الاستقطاب المستحيلة: إما يقين كامل، أو شك كامل، وإما تلاحم (أيقوني حرفي بين الدال والمدلول)، أو انفصال كامل بينهما، وإما لغة تتطابق مع الواقعَ، أو لالغة، ولاواقع، وإما حياد كامل في اللغة، أو لغة ذاتية لا يفهمها إلا صاحبها، وإما أن توصِّل اللغة الحضور الكامل وتتواصل مباشرةً مع الكليات، أو لا داعي لأية لغة أو أية كليات.. ولا يبقى في النهاية سوى الغياب!

ولكن تجربتنا الإنسانية المتعينة تنفر من هذه الاستقطابات الطفولية التي تتأرجح بين الجنينية وحُلْم اليقين الكامل حيث لا ثغرات (تلاحم الدال والمدلول)، أو الصيرورة الكاملة (الانفصال الكامل بين الدال والمدلول). فنحن ندرك تماماً أن الدال لا يتّحد مع المدلول، وأن العالم متغيِّر، وأن القَلب قُلَّب، وأن الإنسان يحب ويخون، وأن الحالة الإنسانية حالة توجد داخل حدود الصيرورة، ولكنها ليست مستوعَبة فيها تماماً. فالمعنى في عقولنا متلاحم متكامل؛ ولهذا فهو يأخذ شكل الدائرة أو شبه الدائرة، والتصريح عنه متعاقب يأخذ شكل المستقيم. فالمعنى كليٌّ متزامن، والإفصاح جزئي متعاقب، فثنائية اللغة (بمعنى النسق اللغوي)، والكلام (بمعنى التعبير الذاتي) ثنائية حقيقية، مثل ثنائية الدال والمدلول والذات والموضوع، ولكنها ثنائية تكاملية. وهذا يعني أننا لا نطمح إلى أن نصل إلى

الحقيقة الكلية، واليقين الكامل في التعبير، وإنما نأمل أن نصل إلى قدر معقول من الحقيقة واليقين. ونحن لا نتوقع أن «يجسِّد» النص المعنى، وإنما يكفي أن يوصله. ويمكن للغة أن توصل لنا الإحساس بالمطلق، وبالعالم المتجاوز، دون أن تكون هي ذاتُها مطلقة أو متجاوزة. فالإفصاح الكامل والتجسُّد لا يتمَّان إلا في نهاية التاريخ والزمان. اللغة نظام مغلق نسبياً، ولكنه ليس مغلقاً تماماً؛ ولهذا فإنه يمكن تصحيح اللغة من خلال الحوار. ولعل «ابن سودون» المصري كان يعرف هذا تماماً حينما قرر أن يكتب شعراً يلتحم فيه الشكل بالمضمون تماماً، ويقول بيت الشعر ما يود أن يقوله ولا يزيد:

كأننا والماءُ من حولنا   قومٌ جلوسٌ حولَهم ماءُ

فهو بذلك يكون قد وصل إلى لغةٍ (نسميها «حرفية») يشير الدال فيها إلى المدلول ولا شيء آخر، وتصبح الصور المجازية في غاية الدقة من خلال تفويضها تماماً. ومثل هذا البيت لا يمكن لـ«جاك دريدا» تفكيكه مهما حاول؛ لأنه قد قام بتفكيك نفسه! إن عملية الإفصاح تأخذ شكل قول نطرحه على الآخر وعلى الواقع، فيقبل البعض، ويرفض البعض الآخر ويصحح ما نقول. ونحن نعلم صعوبة التعبير، ولذلك نستخدم المجاز للتعبير عما هو مركب ومتجاوز.

ويمكن الحكم على اللغة من خلال الممارسة والإهابة بالواقع. ولنتصوَّر أن شخصاً يطلب منك أن تفتح النافذة، هنا لن تتأمل في علاقة الدال بالمدلول، وإنما ستنظر إلى النافذة، ثم تقوم بفتحها؛ ولكن لنفترض أنك وجدتها مفتوحة!! هنا ستدرك أن ثمة خللاً ما؛ ولنفترض أنه لا توجد نافذة أصلاً!! إن الخلل سيكون أعمق؛ ولنفترض أن هذا الشخص طلب منك أن تفتح النافذة غير الموجودة بعد أن يكون قد قيّدك إلى الكرسي!! إذاً لن يكون التأمل هنا في علاقة الدال بالمدلول، وإنما في مقصده الحقيقي؛ فاللغة ممارسة إنسانية. ولا بد من أن ذلك المكتوف الذي ألقاه صاحبه في الماء مع التشديد عليه بألا يبتل بالماء ـ لم يتأمل في علاقة الدال بالمدلول، وإنما شعر بالأسى لنفسه؛ إذ وقع في يد مثل هذا المجنون!:

ألقاه في اليمِّ مكتوفاً وقال لهُ   إيّاكَ إيّاكَ أنْ تبتلَّ بالماءِ

وحينما نقول شيئاً ما فنحن نعرف أن له معنى من خلال استجابة الآخرين وسلوكهم. وحينما نفسر شيئاً ما فإن التفسير ليس كلاماً عن كلام (كما يدَّعي بعض دعاة ما بعد الحداثة)، وإنما يمكن القول بأن هذا تفسير أحسن من ذاك، بعد أن نقارن بين النص والواقع، وبعد أن نهيب بإنسانيتنا المشتركة.

ورؤية الإنسان يُعبَّر عنها من خلال اللغة، وطريقة التعبير بدورها تؤثر في الرؤية، فنحن نتأثر بالنظام الإشاري الذي نستخدمه. ولكن توجد وراء هذه الصيرورة اللغوية إنسانية مشتركة خارج النظام الإشاري (مدلول متجاوز)؛ ولهذا فهي قادرة على إعادة صياغة النظام الإشاري. ومن هنا، فنحن يمكننا الحديث عن الكليات كأن نقول: «قتل الأطفال أمر بشع»، وهي الإنسانية المشتركة نفسها التي تجعلنا ننفر من إنسان يقتل طفلاً. واللغة قد تسبق الوعي والكلام والتعبير الفردي، ولكنها لا تسبق هذه الإنسانية المشتركة.

ونحن نعرف أن ثمة انفصالاً بين الدال والمدلول، ولكن إدراكنا لوجود الإنسانية المشتركة يجعلنا نستمر في استخدام اللغة، رغم قصورها ورغم ما قد يعتور ممارستنا من أخطاء.

وقد قال النحوي القديم: «أموت وفي نفسي شيء من حتَّى»[٦]؛ إذ إنه قضى حياته يبحث عن المعنى الدقيق لهذه الكلمة، وجمع الكثير من المعرفة، ولكنه يعرف أن فوق كل ذي علم عليماً.. ولهذا فهو يموت وهو يعرف أنه لم يصل إلى الحقيقة المطلقة، ولكنه لم يغصْ في العدمية؛ فالاجتهاد مستمر، والنسق مفتوح، ليمت الرجل وهو مطمئن البال بأنه قد اجتهد وأصاب قدراً من المعرفة، وأن الآخرين سيستمرون فيجتهدون ويصيبون فيكون لهم أجران، ويجتهدون ويخطئون فيكون لهم أجر واحد. وسواء أصابوا أم أخطؤوا، فإن المعرفة تظل بلا نهاية، فالله ـ كما يعرف الجميع بإنسانيتهم المشتركة ـ أعلم.

---

(٦) العبارة نسبت إلى الفراء، وإلى المبرد، وهي بالصيغة أعلاه، وتقال بصيغة: مات الفراء [وأيضاً مات سيبويه] وفي نفسه شيء من حتى ـ وأهميتها في السياق فعلاً ناجحة، لأنها تؤكد عدم الإحاطة والتحكم.. [المراجع].

انفصال الدال عن المدلول في الحضارة الغربية الحديثة

انفصال الدال عن المدلول، كما مرّ، ليس قضية لُغوية فلسفية، وإنما قضية معرفية عميقة الدلالة، لها أساس راسخ في بنية الحضارة الغربية، سواء أكان في توجهها المعرفي (الكلي والنهائي)، أم في بنيتها وإيقاعها الحضاري. وأهم الدوال في الحضارات التقليدية هو الله (المدلول المتجاوز)، فقد قامت الحضارة الغربية الحديثة بتهميشه، وأحلّت محله مدلولات متجاوزة أخرى مثل: الرُّوح الكُليّ ـ الإنسان ـ روح التقدم ـ روح الشعب ـ الحتمية التاريخية. . . إلخ. وأهم هذه المدلولات المتجاوزة البديلة هو «الإنسان». وقد أعلنت الحضارة الغربية العلمانية الحديثة أن الإله إما غير موجود، أو أن وجوده غير مهم في عملية تفسير الكون الذي يحوي مركزه داخله.

ومن خلال تصاعُد معدلات الحلولية التي توصل إلى وَحْدة الوجود المادية تم دمج «الإله» بالطبيعة، وأصبح الكون جوهراً واحداً؛ بحيث أصبح «الإله» هو الطبيعة، والطبيعة هي «الإله»؛ أي إنه فَقَدَ تجاوزه وألوهيته، وأصبح دالاً دون مدلول. ثم أكدت الحلولية مركزية الإنسان، وأنه العنصر الأهم في النظام الطبيعي؛ فهو تجسُّد للمركز. ولكن هذا الإنسان إنسان طبيعي/مادي، جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، ويُعرَّف بأنه مجموعة من الدوافع والحاجات (البرَّانية) ليس لها مضمون أخلاقي إنساني، وأنه ليس ذاتاً جوَّانية لها أبعادها وأسرارها. فهو واحد من اثنين: إنسان اقتصادي لا يُعرَّف في ضوء إنسانيته المتعينة، وإنما في ضوء حواسه الخمس، وجهازه الهضمي، ومعدلات إنتاجه واستهلاكه، ودخله ومستواه المعيشي، وعلاقات أو وسائل الإنتاج، وآليات البيع والشراء (التي تتحكم فيه وفي رؤيته). . أو إنسان جسماني، أو جنسي؛ يُعرَّف في ضوء غرائزه واحتياجاته الجسدية والجنسية، ويرد إلى جهازه التناسلي. وهو في جميع الأحوال إنسان «داروين» و«ماركس» و«فرويد»، جزء من سلسلة الوجود الطبيعية، وكائن طبيعي من الداخل ومن الخارج. أي إن الإنسان أصبح إنساناً ذا بُعد واحد (ماركوز)[٧]؛ مجرد عقل أداتي رشيد يوظِّف الوسائل في خدمة الغايات،

---

(٧) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٣ (بيروت: منشورات دار الآداب، ١٩٨٨). [المراجع].

دون أن يتساءل عن جدواها أو مضمونها الأخلاقي أو الإنساني (مدرسة فرانكفورت)[٨].. إنه شيء مجرد من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية، وبذلك تمت إزاحته، هو أيضاً، عن المركز، وأصبح شيئاً مصمتاً، ودالاً دون مدلول؛ أي إنه فَقَد ما يميِّزه كإنسان، ووقع في قبضة الصيرورة، وأصبح من ثَمَّ دالاً دون مدلول (إنساني). وإذا كان القول بالحلول يؤدي إلى وَحْدة الوجود، فإن وَحْدة الوجود تؤدي إلى «الفناء»، أي الذوبان التام للجزء الإنساني في الكلِّ الكوني أو الطبيعي/ المادي.

ولم يكن الإنسان وحده هو الذي تم تقويضه وتفكيكه، بل تم تقويض مفهوم الكليات، والمرجعيات، والجوهر، والذات، والموضوع؛ فهذه كلها قصص كبرى، ودعاة ما بعد الحداثة يرون أن أقصى ما يطمح الإنسان إلى معرفته هو القصص الصغرى، وهي قصص (أو نظريات أو مرجعيات) ليست لها مقدرة تفسيرية شاملة، وليست لها أية شرعية تتجاوز حدودها. وبذلك دخلت الحضارة الغربية في مرحلة السيولة الشاملة، وقنعت بأن تدور حول مجموعة من المدلولات غير المتجاوزة التي ليس لها معنى مادي محدَّد. حضارة دخلت في لعب الدوال، وعالم الألعاب اللغوية، وأقلعت عن المحاولات التي بذلتها في عصر التحديث والحداثة لضبط لعب الدوال هذا. ولنضرب بعض الأمثلة على ما نقول.. ولنا أن نلاحِظ أن الأمثلة التي نضربها هي سبب ونتيجة في الوقت نفسه؛ فهي ظواهر اجتماعية تظهر نتيجة عمليات الترشيد الإجرائي والتسلُّع، وينجم عنها إعادة التسمية، وفك علاقة الدال بالمدلول، ولكن إعادة التسمية ذاتها تؤثر في الواقع الاجتماعي.

وقد أشرنا من قبل إلى أهم الدوال: «الله» و«الإنسان»، ويمكن أن نشير هنا إلى أهم وَحْدة اجتماعية: «أسرة». واصطلاح «أسرة» الذي كان يشير إلى رجل وامرأة وأطفالهما فقد مدلوله تماماً؛ إذ أصبح يشير في الغرب إلى أي ترتيب مستمر، أو مؤقت، بين أي عدد من البشر من أي جنس: ذكوراً كانوا، أم إناثاً، أم من المخنثين؛ أي إن الأسرة مثل النص ما بعد الحداثي، منفتحة تماماً، وقعت في قبضة الصيرورة، وهي تحمل عدداً من المعاني

---

(٨) توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس (طرابلس، ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨). [المراجع].

يجعلها أقرب إلى اللامعنى! ولعل هذا نتيجة انفصال دال عن مدلول آخر. فعلم النفس الغربي أسقط مفهوم «انحراف»، تماماً مثلما أسقطت العلوم الإنسانية مفهوم المعيارية، بل ومفهوم الطبيعة البشرية، بحيث أصبح كل شيء تقريباً مقبولاً. وأصبح من المستحيل الحديث عن إنسان سَويٍّ، وآخر شاذ، بل ولا عن طبيعة بشرية تتسم بشيء من الثبات.. وهذا يشكل سقوطاً كاملاً في قبضة الصيرورة.

واهتزاز مصطلح مثل «الأسرة» مرتبط باهتزاز مصطلح «المرأة». فمع ظهور حركة التمركز حول الأنثى (بالإنكليزية: فمينزم = feminism)، تقرر إعادة طرح تعريفات جديدة ومبتكرة، وأكثر انفتاحاً للمرأة. وهذه التعريفات تتراوح بين تأكيد أن المرأة مختلفة تماماً عن الرجل (مما يعني اختفاء أية إنسانية مشتركة، أي إنه لا الرجل إنسان، ولا المرأة إنسان)، أو أن المرأة نسخة طبق الأصل من الرجل. ومن ثَمَّ لا توجد إنسانية مشتركة، وإنما إنسانية واحدة، بل جنس واحد. فالمرأة هنا، سواء في ابتعادها الكامل عن الرجل، أم في التحامها الكامل به، ليست هي المرأةَ التي يشير إليها الدالُّ الموجود في المعاجم. وحتى تتم التسوية تماماً بين الرجل والمرأة، تُكتب الآن كلمتا «هي = he» و«شي = she» على هذا النحو: «he/she» أو «s/he»، حتى لا يظن أحد أن هناك اختلافاً بين الرجل والمرأة. ومع التسوية بينهما، هناك أيضاً الإصرار على الفصل بينهما. وقد لاحظت إحدى الدارسات ثاقبات النظر أن كلمة «وُومن = women» الإنكليزية نصفها الثاني هو مقطع «من = men»، فكأن الرجل يُعاود الظهور مرة أخرى في عالم المرأة في صميم الدال الذي يشير إليها؛ ولهذا تقرر تعميق تأنيث اللغة، وأصبحت الكلمة تكتب بهذه الطريقة «womyn»! وطُبِّق المعيار نفسه على «رئيس قسم»، فهو «تشيرمان = chairman» (حرفياً: رَجُل الكرسي)، فتقرر استخدام مصطلح أكثر حياداً يسمَّى «تشيربرسون = chairperson» (حرفياً: شخص الكرسي)، وتقرر استخدام كلمة «تشيرومن = chairwoman» (حرفياً: امرأة الكرسي). ولم ينجُ «رجل الثلج» (بالإنكليزية: سنومان = snowman) من عمليات التأنيث، ولهذا أُخضِع هو أيضاً لعمليات تحوُّلٍ قاسية؛ فهو يمكن أن يكون «امرأة الثلج» (بالإنكليزية: سنوومان = snowwoman)، أو حتى «إنسان الثلج» (بالإنكليزية: سنوهيومان = snowhuman)، أو «أيقونة الثلج» (بالإنكليزية: سنوأيكون = snowicon).

ويسقط التاريخ في الهُوَّة نفسها، ولهذا فهو ليس «هستوري = history»؛ إذ لوحِظ وجود مقطع «هز = his» اللعين بكل ما يحمل من ذكورة فيه!!! لذلك تقرر أن يصبح «هيرستوري = herstory». ويقع «الإله» في الصيرورة نفسها، وفي عملية تصفية الثنائيات، وزيادة حدتها؛ ولهذا توجد الآن ترجمة للكتاب المقدَّس يُشار إلى الإله فيها بأنه «هي/ شي/ إت he/she/it» حتى لا يكون هناك أي تحيز للرجال، أو النساء، أو الحيوانات، أو الجمادات!!! ومع تآكل الأسرة، والأساس والمرجعية، أصبحت كلمة مثل «طفل غير شرعي» (إلّيجتميت صَن = illigetimate son) كلمة غير مقبولة، والتسمية تعد تمركزاً حول اللوجوس (وربما الفالوس!!!)، وقبولاً بمعايير مفارِقة للظاهرة الحسية المادية وللصيرورة؛ ولذلك سُمي هؤلاء بأنهم «أبناء الأمهات غير المتزوجات» (بالإنكليزية: أنْ وَدْ مذرز = unwed mothers)؛ ولكن لا يزال في هذا تفريق بين الذكور والإناث، فأُعيدت تسميتهم، وأصبحوا «أبناء آباء غير متزوجين» (بالإنكليزية: أنْ وَد بيرنتس = unwed parents)؛ وتطور الأمر قليلاً، وأصبح يُشار إليهم في بعض اللغات الأوروبية، مثل الفرنسية والروسية، بأنهم «أبناء الطبيعة» (بالفرنسية: فيس ناتوريل = fils naturel)، وهذا تأكيد للصيرورة المطلقة وإنكار الأصول؛ وأخيراً أصبح يُشار إليهم بأنهم «أبناء الحب» (بالإنكليزية: لاف بايبيز = love babies)؛ ولكن الحب هنا يعني الجنس، فهو دالٌّ من دون مدلول، ويبدو أنه كان هناك اتجاه كامن نحو ذلك المعنى في اللغة الإنكليزية، فكلمة «لاف love» تعني «الحب»، و«ميك لاف = make love» تعني «يدخل في علاقة جنسية»، ومؤخراً بدأ بعض المترجمين إلى العربية يترجمها بعبارة «يتعاطى الحب»، وبذلك يمكنهم نقل الخلط الغربي إلى لغتنا بكل أمانة وموضوعية وبلا تحريف!

وسيفضي هذا بنا إلى الألعاب اللغوية الخاصة بالجنس؛ فهي كلمة سقطت تماماً في لعب الدوال وتراقصها بعد سقوط مصطلح «الأسرة»، و«المرأة»، و«الإنسان». وقد أصبح من الصعب الحديث عن الهُوية الجنسية (ذكر أم أنثى)، وثنائية الذكر والأنثى كانت الثنائية الوحيدة المعروفة في عملية التصنيف التقليدية (مع وجود «الخنوثة» كحالة هامشية). ولكن كلمة «جنس» تنفتح تماماً مثل النص ما بعد الحداثي. ولهذا، فبدلاً من الحديث عن «هُوية جنسية» (بالإنكليزية: سكشوال آيدنتيتي (sexual identity)، وهو أمر

محدد له امتداد تاريخي، يتحدثون الآن بكل حرية وموضوعية عن «توجُّه جنسي» (بالإنكليزية: سكشوال أورينتايشن sexual orientation)، أو «تفضيل جنسي» (بالإنكليزية: سكشوال بريفيرنس = sexual preference). وهكذا تحول الانتماء الجنسي، يوماً بعد يوم، إلى ما يشبه قائمة الطعام في المطعم (المينو = menu)؛ تختار منها ما يروقك! فكأن الإنسان جذوره في الهواء، وكأنه جاء من العدم، ابن صدفةٍ، وعمليات كيماوية لا معنى لها، كان يمكن ألا تتم! وبالمناسبة. . يُعامَل الانتماء الديني بالانفتاح نفسه الذي يُعامَل به الانتماء الجنسي؛ فالانتماء الديني هو «تفضيل ديني» (بالإنكليزية: ريليجيوس بريفيرنس = religious preference)، فيدخل هو أيضاً في «مطعم الصيرورة» حيث تأتي قائمة الطعام (المينو) ثلاث مرات يومياً، ويختار المرء حسب شهيته وشهواته!

والهدف من كلمات مثل «تفضيل» بدلاً من «هُوية» هو فصل الدال عن المدلول تماماً، وفصل الذات عن الموضوع، بحيث تستقل اللغة. ويمكن القول بأن تحييد اللغة ينجز الهدف نفسه، فتحييدها يعني إزاحة الإنسان عن المركز تماماً، بحيث تستخدم لغة تشبه لغة الجبر والهندسة والمعادلات الطبيعية، أي إنها لغة تصلح للإشارة إلى الإنسان والأشياء، وهو أمر متوقع في عالم متشيِّئ متسلِّع. ولهذا فإن البَغيَّ تُسمَّى «عاملة جنس» (بالإنكليزية: سكس ووركر = sex worker). فالنشاط الإنساني نشاط محايد؛ مجرد طاقة تُبذل. والعالم كله سوق، تُباع فيها الأشياء وتُشترى. فالبَغيُّ شأنها شأن العامل، أو وكيل الوزارة. . كلهم يبيعون عملهم/ طاقتهم وقوتهم العضلية نظير مقابل. ومؤيدو الإجهاض ليسوا «برو أبورشن = pro-abortion»، وإنما هم «برو تشويس = pro-choice»، أي «مؤيدون للاختيار» (ومن الأمثلة السخيفة على محاولة تحييد اللغة عبارة «فيرتيكالي تشالنجد = vertically challenged» التي تعني حرفياً: «يتم تحديه رأسياً»، أي «قصير القامة». وتستخدم مثل هذه العبارات الآن حتى لا تكون اللغة متمركزة حول أي لوجوس، واللوجوس هنا هو الناس طوال القامة؛ إذ لا بد من التسوية الكاملة!).

وقد طبَّق النازيون عملية تحييد اللغة هذه ببراعة فائقة حتى لا يظهر جُرْمُهم؛ فالإبادة النازية هي «الحل النهائي» (تصبح «التطهير العرقي» عند الصرب)، و«أفران الغاز» هي «الأدشاش»، وكان الضحايا يُرسلون إلى

معسكرات الإبادة «لإعادة تأهيلهم». وقد تبنى الصهاينة الأسلوب نفسه في فلسطين؛ فهم لم يكونوا «مستعمرين مغتصبين للأرض»، وإنما كانوا «رواداً» (يستكشفون أرضاً جديدة)؛ وهم لم يأتوا مع الهجمة الاستعمارية على آسيا وأفريقيا، وإنما «عادوا» بسبب حنينهم إلى أرض الميعاد؛ والأرض المغتصبة ليست «فلسطين»، وإنما هي «إرتس يسرائيل» (أرض الأجداد)؛ والذين قُتلوا وطُردوا ليسوا «العرب»، وإنما «الجماعات غير اليهودية» كما يقول وعد «بلفور». . وهكذا ضاع الوطن بعد إعادة تسميته (وبالمناسبة حينما عادت منظمة التحرير الفلسطينية فهي لم تعد إلى فلسطين، وإنما عادت إلى «غزة وأريحا»!).

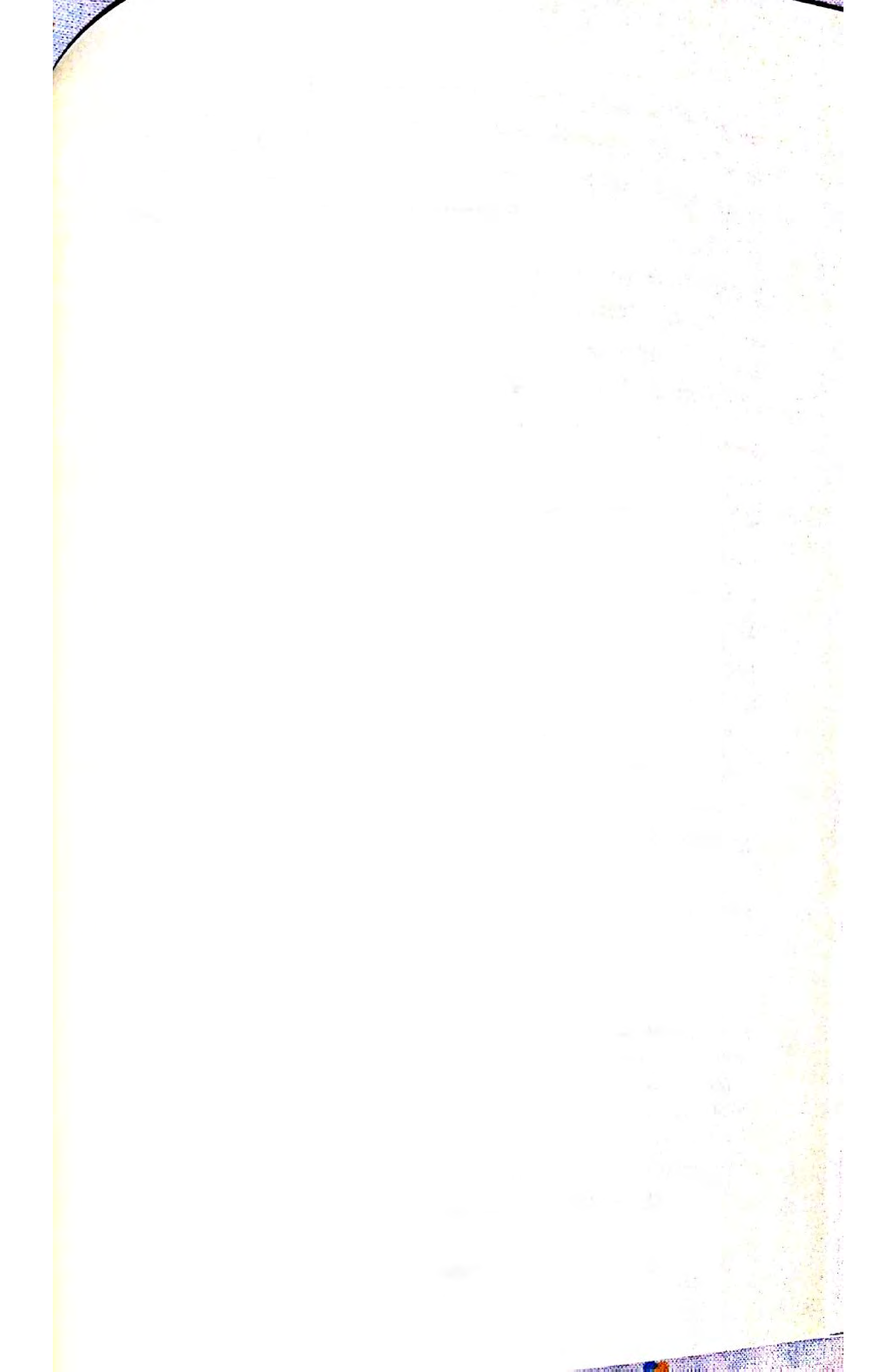
ويظهر التلاعب اللغوي نفسه من خلال تحييد المصطلح مع الاستعمار الغربي في المرحلة الحالية؛ فهو يسمي نفسه في الوقت الحاضر «النظام العالمي الجديد»، وهو «لا يغزو الشعوب أو ينهبها»، وإنما يعقد معها «اتفاقيات اقتصادية»، أو يستصدر قرارات من الأمم المتحدة «لتأديبها» باسم القانون الدولي، وهو دائماً يدافع عن «حقوق الإنسان» بطريقة انتقائية بالغة الدلالة.

ومن أهم الدوال التي لا مدلول لها في الحضارة الغربية كلمة «يهودي»؛ فهي كلمة لم تكن واضحة المعالم منذ البداية (اليهودي هو من يؤمن باليهودية، أو من وُلِد لأم يهودية؟!). واليهودية التي تُعد النقطة المرجعية هي تركيب جيولوجي لا مركز له، ولا يحوي داخله معيارية محددة (فهي تشبه النص ما بعد الحداثي!). وقد ازداد إبهامها وغموضها منذ عصر النهضة في الغرب؛ إذ بدأت تفقد أي مضمون محدد لها. وتصاعدت الأزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر مع ظهور اليهودية الإصلاحية، ثم المحافظة، واليهودية التجريبية؛ وهي مذاهب دينية يهودية علاقتها باليهودية الأورثوذكسية واهية إلى أقصى حد، ومع هذا يشكل أتباع هذه المذاهب الأغلبية الساحقة لليهود في العالم. ثم انتشرت النزعات الإلحادية بين أعضاء الجماعات اليهودية، ومع هذا ظل كثير من اليهود يُطلَق عليهم اصطلاح «يهودي»، رغم عدم إيمانهم باليهودية. ومع نهاية القرن التاسع عشر أصبحت كلمة «يهودي» كلمة بلا مضمون واضح، حتى تراوحت التعريفات بين الموضوعية المتطرفة («اليهودي هو من يصنفه الناس كذلك»)، أو الذاتية المتطرفة («اليهودي هو

من يشعر بأنه كذلك»). وأصبحت الكلمة أيضاً مثل النص ما بعد الحداثي! ليس لها مركز ولا حدود ولا أطراف: كلمة بلا أساس. ولهذا فاليهودي يدخل عصر ما بعد الحداثة بأقدام راسخة، إن صح التعبير، فهو من أكثر الناس قدرة على التحرك في الرمال المتحركة!

وما بعد الحداثة هي الرمال المتحركة التي تلعب فيها الدوال المنفصلة عن المدلولات، فهناك النصوصية والجنسية (بالإنكليزية: تكستشواليتي وسكشواليتي = textuality and sexuality)، وهناك الاخترجلاف (la différance) وهي خليط من الاختلاف والإرجاء. وقد ظهر علينا أخيراً «الحاخام المنزلق» «دريدا» (ريب دريسا (reb Drissa) كما يسمي نفسه أحياناً) بكلمة «سيركومفشن = circumfession»، وهي كلمة مكونة من كلمتين «سيركومسيشن circumcision» بمعنى «ختان»، و«كونفشن = confession» بمعنى «اعتراف» (ولذا نُشير إليها بكلمة «الختانعراف»)؛ والكلمة الأولى مرتبطة بالتراث الديني اليهودي، والثانية بالتراث الديني المسيحي الكاثوليكي؛ وحينما يختلط الختان بالاعتراف، فإن اليهودية والكاثوليكية كليهما تفقدان مضمونهما، وتصبحان دوالاً دون مدلولات، مثل يهود» المارانو» (يقال إنها من كلمة «مرائي»)؛ أولئك الذين أظهروا الكاثوليكية وأبطنوا اليهودية، ولكنهم تدريجياً فقدوا يهوديتهم، وظلت كاثوليكيتهم سطحية، فهم كاثوليك اسماً، ولكنهم كانوا يتصورون أنهم يهود فعلاً؛ وحينما وصلوا إلى هولندا، بعد طردهم من شبه جزيرة أيبريا، اكتشفوا أنهم لا كاثوليك ولا يهود، فأصبحوا من العدميين؛ فهم لا هُوية لهم ولا جذور، ومن صفوفهم ظهر «سبينوزا»، ومن تراثهم ظهر «ديفيد ريكاردو» (David Ricardo)[9]، وأخيراً.. «دريدا»!.

(٩) ولد عام ١٧٧٢ في لندن لأب يهودي ميسور، وتوفي عام ١٨٢٣. تلقى علومه في إنكلترا ثم في هولندا. عمل في البورصة مع والده وهو ابن الرابعة عشرة من عمره، ثم انفصل عن والديه، وتخلى عن اليهودية الأورثوذكسية في الواحد والعشرين من عمره بسبب تزوجه من مسيحية، ولم تكلمه أمه بعدها أبداً! وأصبح بعد ذلك معتنقاً مذهب التوحيدية (Unitarien) من الإنكليزية: (Unitarianism)؛ وهي مسيحية، الله فيها واحد، ولكنه لا يتميز بالتثليث. وفي هذه العقيدة يعد المسيح الرجل الأقرب من الله، من المقدس. وفيما يتعلق بالروح القدس؛ فهو إما في [يحل] الأب، أو في المسيح، ابنه المفضل، ولكنه ابنه مثلنا جميعاً، أو في كل من يخدمون الرب والإنسانية. [المراجع].



اللغة المجازية واللغة الحرفية

تناولنا في الفصل السابق إشكالية علاقة الدال بالمدلول، وعلاقتها بالتوحيد والحلول. وسنتناول في هذا الفصل المجاز من المنظور نفسه.

المجاز وإدراك الإله

المجاز ليس وسيلتنا لإدراك الوجود الإنساني المركب فحسب، وإنما هو أيضاً وسيلتنا لمعرفة الله؛ إذ إنه يربط بين بعض صفاته المتجاوزة للأسماع والأبصار من جهة، وبعض الشواهد المادية التي تدركها الأسماع والأبصار من جهة أخرى، فهو ربط بين المحدود الإنساني واللامحدود الإلهي. ورغم محاولة الإنسان إدراكَ الإله من خلال المجاز فإنه، في الإطار التوحيدي، يعرف أنه لن يدركه في كل جوانبه، فهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؛ فهو ليس كامناً أو حالاً في الإنسان أو الطبيعة أو التاريخ. أما الإنسان، فرغم مقدرته على التجاوز، إلا أنه يعرف تمام المعرفة أنه يعيش في عالم الطبيعة/المادة. ومهما بلغ المجاز من تركيب وعمق وجمال، فإن المسافة تظل واسعة؛ إذ إنه لا يمكن تشبيهه ﷻ بشيء. وهو لا يتجسد في الأشياء، أو يكمن أو يحل فيها، وهو لا يتواصل مع البشر من خلال التجسد والكمون والحلول، واختزال المسافات والمساحات والثغرات. فهو المركز، أو المدلول، المتجاوز، الموجود خارج المادة، ولكنه مع هذا يرسل للإنسان رسالة مكتوبة مركبة للغاية. ولأن الله المطلق هو صاحبها، فإن مضمونها أكثر تركيباً مما يمكن للإنسان أن يحيط به. ومع هذا، ولأنه يريد التواصل مع الإنسان، فقد أرسل رسالته بلغة بشرية مفهومة ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، فلو أننا

استخدمنا البحر، هذا السائل المادي النسبي، الذي ستُكتب به كلمات إنسانية نسبية - للإشارة إلى المدلول الرباني - لعجزت كل الدوال؛ لأن المدلول الرباني متجاوز لكل ما هو مادي. وقد استخدمت الآية المجاز (لو كان «البحر») لحل معضلة التواصل.

والمجاز في الآيات القرآنية التي تتحدث عن الله يعبِّر عن هذه العلاقة المركبة: الاتصال والانفصال والتواصل والتجاوز: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥]. إن البنية العامة للمجاز هنا هي تقريب الله من الإنسان من خلال استخدام عناصر من عالم الإنسان المحسوس، يتم الربط بينها وبين الله (الله مثل النور)، وتتم عملية الفصل (وتأكيد التجاوز وعدم الكمون) على نطاق مركَّب للغاية، تظهر في تكثيف المجاز حتى لا نرى مركزاً واضحاً، ولا نرى علاقة محددة بين الله والنور، إلى أن نصل إلى الصورة المجازية «نورٌ على نور»، وهي صورة بلا مركز، خالية تماماً من أي كمون أو حلول أو تجسُّد، تعبِّر عن المركز المتجاوز. وحين نفقد الإحساس بالمركز فإننا ندرك الله من خلال المجاز، ولكننا لا نسقط في الإحساس بأنه تمت الإحاطة به تماماً من خلال تشبيهه بعناصر أرضية؛ إذ يظل إحساسنا بتجاوز الله ﷻ للطبيعة والتاريخ إحساساً عميقاً، فهو مثل النور، ولكنه ليس بنور.. فليس كمثله شيء.

إن المجاز يصدر عن إدراك الإنسان لحدوده الأرضية، ولكنه هو أيضاً وسيلتنا لتجاوز المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول بشكل جزئي (سواء أكان الله: المدلول المتجاوز، أم الإنسان: المدلول المركب الذي يحوي داخله قبساً إلهياً، والذي يتجاوز واحدية الطبيعة/المادة)، فالمجاز والتجاوز صنوان. والمجاز يؤكد الصلة بين الأشياء، ولكنه في تأكيده الصلة يؤكد المسافة بينها؛ فهو يؤكد وجود عنصرين (لا عنصر واحد) مستقلين متشابهين غير ملتحمين عضوياً، لا يفقد الواحد نفسه في الآخر ليظهر كلٌّ عضويٌّ جديد. ومن ثَمَّ فالمجاز يصدر عن الإيمان بثنائية العالم، فهو صدى للثنائية التكاملية الأولى: ثنائية الخالق والمخلوق. فالمخلوق متميِّز عن الخالق، ولكن، لأنه يؤمن بالله الواحد المتجاوز، فإنه لا يفقد الأمل في التواصل

معه ﷺ. وهو أيضاً، أي المجاز، تعبير عن إمكانية التواصل بين البشر، بكل ما يحملون من أعباء وأفراح وأحزان. إنه يضيِّق المسافة الإدراكية التي تفصل بين الخالق والمخلوق، كما يضيِّق المسافة الإدراكية والعاطفية التي تفصل بين الإنسان وأخيه الإنسان.

وبوسع اللغة، من خلال المجاز، أن تشير إلى الوجود الإلهي المتجاوز، وإلى الوجود الإنساني المركَّب الذي لا يُردّ إلى عالم المادة. فإذا كانت العلاقة، في النظم التوحيدية، بين الإله والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة، هي علاقات الاتصال والانفصال، فإن المجاز هو ذاته تعبير عن موقف مزدوج من اللغة: الدال منفصل عن المدلول، ولكنه رغم انفصاله متّصل به، وبالتالي له معنى.

ووجود المجاز يعني أن النص المقدَّس (رسالةَ الله للإنسان) نصٌّ توليدي مركَّب، متعدد المعاني والمستويات، بعضها ظاهر وبعضها كامن، ولكنها في كليتها وتفاعلها تولِّد المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال الاجتهاد (لا من خلال العرفان أو التفسير الحرفي كما سنبين فيما بعد). ويدرك عقل المجتهد الطبيعة المجازية للنص (فهو ليس صيغة سحرية، ولا تجسُّداً إلهيّاً)، ويحاول، من خلال عملية تفسير مركَّبة، الوصول إلى معناه المركب الظاهر والكامن. ولكن، كما أن علاقة الإله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الدال بالمدلول، علاقة اتصال وانفصال؛ فإن الاجتهاد (مثل المجاز) يأخذ الشكل نفسه: الاتصال بين عقل الإنسان والنص، يعقبه انفصال (تجريد النموذج)، ثم يعقبه اتصال (العودة إلى النص للاحتكام إليه). فهي حركة حلزونية لامتناهية للوصول إلى المعنى. ولكن المعنى الذي يتوصل إليه المجتهد ليس معنى نهائيّاً؛ إذ تجب عليه العودة دائماً إلى النص المقدَّس، أي إن الاجتهاد يأخذ شكل حركة حلزونية منفتحة.

والشيء نفسه قائم في علاقة التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان؛ فاللغة النثرية المحايدة لا تكفي، واللغة الجبرية أضحوكة، والتواصل الجسدي لا يعبِّر عن كلية الإنسان، لأن التجربة الإنسانية تجربة مركبة؛ ولهذا.. لا بدَّ من المجاز. ومرة أخرى سنجد أن التواصل بين الإنسان

وأخيه الإنسان يأخذ شكلاً حلزونياً. يبدأ التواصل بأن يرسل إنسانٌ رسالة إلى الآخر، تعبِّر عن رأيه، فيتلقاها هذا الآخر، ويقبل مضمونها أو يرفضه أو يعدله، ويتحوَّل هو إلى مُرسِل، ويرسل برسالة إلى الأول الذي يتلقى رسالته، فيقبل مضمونها أو يرفضه أو يعدله.. وهكذا؛ أي إن التواصل الحقيقي يأخذ شكل حركة حلزونية منفتحة، لا تؤدي إلى تصفية الثنائية، بأن يهيمن واحد على الآخر، أو بأن يندمج الواحد في الآخر.

التأيقن والحرفية

نحتاج إلى أن نكرر في هذا السياق ما ذكرناه سابقاً أنه في مقابل المجاز (وحركة التواصل الحلزونية المنفتحة) نضع كلاً من التأيقن والحرفية. و«الأيقونة» (باليونانية: «إيكون») معناها «صورة» أو «تمثيل»، وفي السياق المسيحي تعني الكلمة «لوحة» أو «رسم بارز» (بالفرنسية: با رليف = bas-relief)، أو لوحة فسيفسائية للمسيح أو العذراء، وأحياناً، لأحد القديسين. وكانت الأيقونات تُعتبر أداة مساعدة أو وسيطاً للعابدين، حتى يمكن الشخصَ المقدَّس المصوَّر في الأيقونة والمتجسِّد فيها أن يستمع لدعواتهم. وقد ظهرت في القرنين الثامن والتاسع (تحت تأثير الإسلام) حول القسطنطينية حركة تسمَّى «أيكونوكلازم = iconoclasm»، أي «تحطيم الأيقونات»، أو «تحطيم الأوثان»، وقد ذهب دعاة هذه الحركة إلى أن الأيقونات تشكّل سقوطاً في الوثنية، باعتبار أن كثيراً من المصلين أصبحوا يظنون أن الأيقونة هي موضع الحلول الإلهي بالفعل، لا مجرد رمز له (أي إنهم ألغوا المسافة بين الدال والمدلول)، وأن التمثال الذي يقفون أمامه قد حلَّ فيه «الإله» فأصبح التمثال هو «الإله»، أي إن «الإله» «تصنَّم». فالتأيقن، في أعلى مراحله، هو التصنُّم والتوثُّن. وقد حققت الحركة كثيراً من النجاح بعض الوقت، حتى إن بعض الأباطرة «الروم» (البيزنطيين) كانوا من المعادين للأيقونات. ولكن تم قمع الحركة في نهاية الأمر. ومع هذا، كان الفنانون «الروم» يحاولون الابتعاد عن التصوير الواقعي التشخيصي والتجريد، وذلك حتى يبتعدوا عن التجسيم والتوثين.

والتأيقن في عالم اللغة هو محاولة إلغاء المسافة بين الدال والمدلول إلى أن يصبح الدال مثل الصورة، يتّحد من خلالها مع المدلول؛ فنحن حين

تنظر إلى صورة نرى أن ألوانها وأشكالها هي مضمونها نفسه. أي إن التأيقن هو أن يصبح الدال مدلولاً، ملتفاً حول نفسه، لا يشير إلى شيء خارج ذاته. ومن ثَمّ فحالة التأيقن الكاملة هي حالة الالتفاف الكامل حول الذات، وحالة الواحدية التامة. ويرى «تشارلز ساندرز بيرس» (Charles Sanders Peirce)[1] أن الأيقونة هي علامة تدل على موضوعها من حيث إنها ترسمه أو تحاكيه، ومن ثَمّ يشترط فيها أن تشاركه بعض الخصائص.

ولنضرب بعض الأمثلة على محاولة «أيقنة» اللغة والرموز والوصول إلى الواحدية:

١ ـ اللغة التصويرية الصينية (الإيديوجراف)، والكتابة الهيروغليفية حين تكون الكلمة هي نفسُها الصورةَ المرئية للشيء، فيُشار إلى «الشمس» بالشكل ☀، أو تكون الكتابة قائمة على رسوم ترمز إلى أشياء أو حالات (بخلاف الكتابة الأبجدية المكونة من اجتماع حروف تحيل إلى أصوات، وتحيل الأخيرة إلى مدلولات).

٢ ـ الكلمات التي يحاكي صوتها معناها، مثل «أزيز الطائرات»، و«نهيق الحمير»، و«الوشوشة»، و«الغرغرة»، و«السقسقة»، و«الفرقعة»، و«الطرقعة».

٣ ـ صيحات الألم مثل «آه»؛ فهي كلمة تعبِّر عن الألم، ولكنها ملتصقة به تماماً (وكذلك صيحات اللذة الجنسية).

٤ ـ يُقال إن لفظة «أم» (وهي لفظة تتكرر في كل اللغات) تشبه، حينما ينطقها الطفل، الصوت الذي يحدثه أثناء عملية الرضاعة، والدال «أم» هنا قد التصق تماماً بالمدلول ذاته (حركة فم الطفل أثناء الرضاعة)، فهي، إذاً، كلمة جنينية بمعنى الكلمة.

٥ ـ اللغة الخاصة للغاية التي لا يفهمها إلا صاحبها.

---

(١) ولد عام ١٨٣٩ وتوفي عام ١٩١٤. وهو سيميائي وفيلسوف أمريكي. يعد مؤسس «الذرائعية»، وهي اتجاه يعود إلى كونه امتداداً لفلسفة معروفة بهذا الاسم، هو الذي أسسها، وأصبحت مصطلحاً فلسفياً في عام ١٨٧٨. غير أن «بيرس» صاغ المصطلح برسم مختلف: (pragmaticism) في عام ١٩٠٥ ليكون شارة على منحاه الخاص في هذا الاتجاه. ولها في العربية كثير من الترجمات، نظراً لتداخل حقولها بحقول مجاورة، منها: التبادلية، والاتصالية، والنفعية، إلى جانب الذرائعية. [المراجع].

وكان الناقد المسرحي «أنطوان أرتو» (مُنظِّر ما يسمَّى «مسرح القسوة») يطمح إلى مسرح أيقوني، ليس مبنياً على الكلمات، وإنما على حركة الجسد مباشرةً، وعلى مشاركة المتفرجين، دون وجود نص يقيدهم. وكان مثله الأعلى هو المسرح في الحضارات البسيطة حين تكون التجربة المسرحية هي ذاتها تجربة دينية شعائرية لا تحتاج إلى نص أو مخرج، ولا يوجد ممثلون أو جمهور، ولا يفصل فاصل بين الواحد والآخر. كما حاول هو نفسه أن يكتب ما سمّاه «الشعر اللفظي» (ويمكن أن نسميه «الشعر المتأيقن»)؛ وهو شعر مبني على مجاورة أصوات لا دلالة لها، إلا أن تركيباتها النبرية تصنع حالات شعرية، أو هكذا كان الظن. وفيما يأتي مثل من هذا الشعر اللفظي الأيقوني: أوبيدانا/ ناكوميف/ تاوديدانا/ تاوكوميف ـ ناديدانو/ ناكوميف/ تاو كوميف/ ناكومي).. إلى أن تنتهي «القصيدة» بأصوات أخرى!

ويطمح فكر ما بعد الحداثة إلى الوصول إلى مثل هذه اللغة المتأيقنة، وينوِّه «دريدا» بهذا «الشعر الرائع» (أي شعر «أرتو» اللفظي)؛ لأنه «لا يمثل لغة محاكاتية، ولا خلق أسماء، بل يقودنا إلى حوافِّ اللحظة التي لم تولد فيها الكلمة بعد... اللحظة التي يكون فيها التَّكرار أو الترديد مستحيلاً تقريباً، ومعه اللغة بعامة: انفصال المفهوم والصوت، المدلول والدال، النقش والكتاب... اختلاف الروح والجسد، السيد والعبد، الإله والإنسان، المؤلف والممثل. إنه العشية السابقة لأصل اللغات». وكل هذا الصخب يعني أنها لغة حلولية كاملة (لم ينفصل فيها الإله عن الإنسان، ولا تختلف فيها الروح عن الجسد)، لغة آدم قبل أن يتعلَّم الأسماء كلها، أي لغة آدم قبل أن ينفخ فيه الله من روحه، أي لغة آدم باعتباره كائناً طبيعياً بلا أصل إلهي.. إنه غير قادر على الحديث (فوعيه لم يظهر بعد)، ولكنه قادر على الصراخ كالحيوانات، وإصدار أصوات أخرى مرتبطة بالعمليات الجسدية المختلفة.

وإذا كان التأيقن هو أن يندمج الدال مع المدلول تماماً، بحيث يشير الدال إلى ذاته، فإن الحرفية، على المستوى الظاهر، هي عكس ذلك تماماً؛ ففي إطار الحرفية لا تكون للدال أية قيمة في حد ذاته، فهو يضاهي المدلول تماماً؛ إذ إنه يحاول أن يكون انعكاساً دقيقاً للواقع. ولهذا فتركيزنا يكون على المدلول لا الدال، ومن ثمَّ على المعنى الموجود بشكل مباشر في الواقع أو النص، وما علينا إلا التوجه نحوه مباشرةً.

ولكننا، لو تعمقنا قليلاً ووصلنا إلى مستوى أكثر كموناً، لاكتشفنا التشابه التام بين التأيقن والحرفية. فكلاهما يتسم بالواحدية وعدم تعدُّد المستويات، وثمة محو للثنائيات والمسافات، وسد للثغرات؛ فالتأيقن هو محاولة الوصول إلى دالٍّ ابتلع مدلوله، أما الحرفية فهي محاولة للوصول إلى مدلول ابتلع دالَّه. ولا يوجد فارق بين أن يبتلع الدال المدلول، أو أن يبتلع المدلول الدال (وفي الإطار الحلولي يمكن أن يقال: «العالم هو الإله»، وهذا لا يختلف كثيراً عن أن يقال: «الإله هو العالم»!). في الحالة الأولى المعنى كامن في الدال فحسب، وفي الثانية المعنى كامن في المدلول فحسب. فكلٌّ من التأيقن والحرفية واحديٌّ، يفصل الدال عن المدلول، ويُلغي المسافة التي تفصل بينهما، إما لحساب الدال أو لحساب المدلول. هذا على عكس المجاز، الذي يؤكد كلاً من الاتصال والانفصال بين الدال والمدلول، كما يؤكد المسافة التي تفصل بينهما، وإمكانية التفاعل بينهما. وإذا كانت لغة المجاز تعبيراً عن محاولة الوصول إلى قدر معقول من اليقين، ومحاولة التقرب من الإله، فإن اللغة الواحدية تعبِّر عن محاولة بروميثية ـ فاوستية ـ شيطانية، للوصول إلى اليقين المطلق عن طريق افتراض التطابق الكامل بين النص والواقع (في حالة اللغة الحرفية)، أو عن طريق الإشراق (في حالة اللغة الأيقونية).

اللغة الأيقونية واللغة الحرفية: دراسة مقارنة

المجاز ـ كما أسلفنا ـ تعبير عن رؤية كاملة للكون: علاقة الإله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة. ففي النظم التوحيدية، المجاز تأكيد لإنسانية الإنسان وتركيبيته، ومقدرته على التجاوز، وتميُّزه عن عالم الطبيعة/المادة، وهو أيضاً تأكيد لإحساسه بالمسؤولية وحدوده واستقلاله باعتباره جزءاً واعياً من كلٍّ. والمجاز هو أيضاً تأكيد لوجود الله وتجاوزه وتنزُّهه عن عالم الطبيعة المادية الواحدية. ولغة المجاز هي تعبير عن الاتصال والانفصال بين قطبين: الله والإنسان ـ الإنسان والطبيعة ـ المطلق والنسبي ـ الذات والموضوع. ولأنهما قطبان يتفاعلان، فهما يشكلان ثنائية فضفاضة. وكل هذا يرجع إلى أن المركز (اللوجوس) غير كامن في النموذج أو في العالم، فاللغة المجازية تعبير عن رؤية توحيدية،

ترى الله باعتباره قوة متجاوزة للطبيعة والتاريخ، غير حالّة أو متجسّدة فيها.

أما في المنظومات الحلولية الكمونية، فإن المركز (اللوجوس) يحل في الإنسان، أو في الطبيعة، أو في كليهما. ومن ثَمَّ يصبح العالم مكتفياً بذاته، ويمتزج المطلق بالنسبي، والإنساني بالطبيعي، والروحي بالمادي، وتختفي الثنائية الفضفاضة والتركيبية، وينتفي التجاوز. وإذا كانت النظم التوحيدية تعبيراً عن الاتصال والانفصال (بين الخالق والمخلوق)، فإن النظم الحلولية الكمونية تتسم باستقطاب غريب بين الرغبة في الاتصال الكامل (بالكلِّ الإلهي، أو الكوني، أو الطبيعي) والنزوع إلى الانفصال الكامل عن عالم التركيب والهُوية والمسؤولية الخُلُقية المركَّبة. إنها في واقع الأمر تعبير عن النزعة الجنينية، أي النزعة نحو التحام الجزء بالكل، وتصفية الثنائيات، واختفاء الحدود، وسقوط الإحساس بالمسؤولية والمقدرة على التجاوز. ومن هنا يبدأ البحث عن لغة واحدية، بدلاً من لغة المجاز التوحيدية؛ لغة تفترض تصفية المدلول لحساب الدالّ، أو تصفية الدال لحساب المدلول، فتظهر واحدية الدال، وتصبح الكلمة هي نفسها معناها، فلا تشير إلى شيء خارجها (اللغة الأيقونية)، أو تصبح الكلمة شديدة القرب من الواقع المادي (ملتصقة به)، بل تصبح متطابقة أو مترادفة معه (اللغة الحرفية).

وحين يمتزج الدال والمدلول امتزاجاً عضويّاً قويّاً، ويصبح الواحد كامناً في الآخر، تتوارى الصور المجازية والرموز (التي تفترض علاقة اتصال وانفصال بين الدال والمدلول)، وتظهر الأيقونة، وهي «الشيء» الذي يمتزج فيه الدال بالمدلول امتزاجاً كاملاً، ليصبحا كلّاً عضويّاً واحداً، فتختفي المسافة بينهما؛ أي إنه في حالة الأيقونة لا يوجد اتصال بالواقع أو انفصال عنه، فالأيقونة مكتفية بذاتها تحوي داخلها كل ما يكفي لتفسيرها أو إدراكها. وتتطور الأيقونة، وتُصفَّى تدريجياً من كل الشوائب المتعينة والإنسانية، لتصبح العلامةَ الجبرية المجردة التامة الخالية من الحياة. واختفاء المجاز يَسِمُ اللغة الحرفية أيضاً، فاللغة الحرفية تُلغي المسافة بين الدال والمدلول؛ إذ يتطابقان، وتتطابق اللغة مع الواقع الموضوعي، العلمي أو التاريخي.

ويمكننا الآن أن نقارن بين ما يمكن أن نسميه اللغة المجازية (لغة

المنظومات التوحيدية)، من جهة، واللغة الواحدية الأيقونية والحرفية (لغة الحلولية الكمونية)، من جهة أخرى، على النحو الآتي: ([أ] هي اللغة المجازية، أما [ب] فهي اللغة الأيقونية ثم الحرفية):

١ ـ أ ـ الله مدلول متجاوز يظل مفارقاً لنا، مختلفاً عنا، ومع هذا فهو لا يهجرنا، بل يرعانا. فعلاقته بنا علاقة اتصال وانفصال، تفصله عنا مسافة لا تتحوَّل إلى هُوَّة؛ لأنه يرعانا. وهو، لأنه متجاوز للطبيعة والتاريخ، لا يمكن لأية صورة (أو دال) أو كيان مادي أن يحتويه، فهو المدلول المتجاوز.

١ ـ ب ـ «الإله» يتجسد داخل الدنيا (فهو ابن «الإله»، أو الماشيح، أو «الإله» المصلوب، أو «الإله» القومي) ليصبح مثلنا، فعلاقته بنا علاقة اتصال والتحام، والتصاق وذوبان، واختزال للمسافة دون أي انفصال. ويمكنه أن يتجسّد في الدنيا فتصبح الدنيا جسدَه، أو يمكنه أن يتجسَّد في النص فيصبح النص المقدَّس هو جسدَه. ويمكن أن يتجسَّد في كلٍّ من العالم والنص فينطابق النص والواقع (ويصبح النص المقدَّس حاوياً لأحداث التاريخ وقوانينه الطبيعية)، أي إن الدنيا والنص المقدَّس وجسدَ «الإله» تصبح شيئاً واحداً. ولنلاحظ أن المدلول المتجاوز يختفي سواء تجسد «الإله» في الدنيا أو في النص؛ فيفقد تجاوزه من خلال تجسده في الدنيا، فيصبح مادة، كما يفقد تجاوزه من خلال التجسد في النص الذي يتطابق مع الواقع؛ إذ يمكن الوصول إلى المعنى الحرفي والكلي للـ«إله» من خلال دراسة النص، ودراسة الواقع؛ أي إنه يمكن للإنسان احتواؤه والإحاطة به، وهذا يعني أنه غير متجاوز للنص أو الواقع أو العقل المفسِّر! وأنه يمكن لصورة مادية ما أن تحتويه بسبب تجسده، ويمكن للغة ما أن تعبِّر عنه تعبيراً كاملاً، ويمكن للنص المقدَّس أن يكون تعبيراً كاملاً شاملاً (وحرفيّاً) عن إرادته، وعن أحداث التاريخ.

٢ ـ أ ـ الدال يشير إلى مدلول، وثمة اتصال وانفصال بينهما دون التحام؛ أي إن المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول حتمية ونهائية، ويحتفظ كلٌّ بحدوده، ووجود «الإله» (المدلول) المتجاوز ضمان لهذا. ولهذا، يصبح المجاز (الاستعارة والتشبيه والكناية.. وكل الصور المجازية)

وسيلة أساسية للتواصل بينه وبين الإنسان؛ إذ يرسل الإله إلى الإنسان برسالة مكتوبة، معناها ليس خفياً باطنياً، ولا حرفياً ظاهرياً، وتحوي معاني مباشرة ومعاني كامنة خلف المجاز، يحاول الإنسان فهمها وتفسيرها. ولكن فهم الإنسان المجتهد لها لا يعني بأية حال أنه أحاط بمعناها كليةً؛ إذ تظل العبارات المجازية ذات مقدرة توليدية دائمة، بسبب انفصال الدال عن المدلول. ولا بد من أن يُختم التفسير بعبارات مثل: «الله أعلم» «وفوق كل ذي علم عليم»، لتأكيد المسافة، وتأكيد علاقة الاتصال والانفصال، وعدم نهائية التفسير.

٢ ـ ب ـ الدال لا يشير إلى المدلول، وإنما يتحوَّل هو ذاتُه إلى مدلول، وتختفي المسافة بينهما، ويصبحان كلاً واحداً، وتختفي الحدود. وثمة رفض للغة المجاز التي تنطوي على إدراك المسافة بين الدال والمدلول، ويحل محلها إما الرمز الذي يجسد المطلق (الأيقونة)، أو المعنى الحرفي المباشر؛ وكلاهما يلغي المسافة. ويتواصل الإله مع الإنسان من خلال التجسد. وهذا التجسد قد يكون في الطبيعة؛ وبهذا يصبح النص المقدَّس غير مهم، لأنه يمكن دراسة الطبيعة مباشرةً. وقد يكون في النص، وفي هذه الحالة يوجد احتمالان:

* معنى النص يصبح إما باطنياً تماماً لا يدركه إلا المفسّر في لحظة العرفان، أي في لحظة التواصل بين الإله والمفسر والنص (إذ يلتحم الإنسان بالنص، أو بمعناه الباطني، أو بمصدره ـ عن طريق حلول إلهي في المفسِّر، يوصله إلى الحلول الإلهي في النص).

* والاحتمال الآخر هو عكس الأول تماماً؛ إذ يؤدي تجسد الإله في النص إلى أن يصبح النص ظاهرياً تماماً، واضحاً تماماً، يدركه الجميع من خلال التفسيرات الحرفية التي يمكن التوصل إليها من خلال الإدراك المباشر والبسيط (الذي يكاد يكون حسياً). كما يمكن تفسير النص المقدَّس بالعودة إلى أحداث التاريخ (المادي)، والعلم (الطبيعي)؛ إذ إن الافتراض هو أن ثمة تطابقاً كاملاً بين النص المقدَّس والواقع المادي! وتفسير النص، في هذه الحالة، يعني فهمه تماماً، والوصول إلى معناه النهائي؛ فاللغة واحدية، والنص (هنا) ليست له أية مقدرة توليدية.

٣ ـ أ ـ الكلمات المكتوبة هي أفضل الكلمات؛ لأن مهمة الرسول حملها، ومصداقيتها ليست مرتبطة بحامل الرسالة، وإنما بمنطقها الداخلي، وبأنها مرسلة من الإله.

٣ ـ ب ـ الكلمة المنطوقة أقرب إلى اللغة الواحدية، فهي تُنسب إلى حاملها، والرسول يصبح أهم من الرسالة. فالمنطوق (مباشر جسدي ومادي)، إذ لا توجد مسافةٌ بين القائل والقول. والمنطوق خاضع للتغيير والتحوير، أو للتأويل والتزييف، فمرجعيته هي الذاكرة والذات (وهي أمور مختلفة عن الاجتهاد الذي يتطلب العودة الدائمة للنص المكتوب المدوَّن).

٤ ـ أ ـ ثمة جوانب مركبة عديدة للإنسان (الرباني)، متجاوزة للنظام الطبيعي، لأنه مستخلف من الله، ومن ثَمَّ لا يمكن للغةٍ مهما بلغت من دقة وتركيب أن تعبِّر عنه. ويتواصل الإنسان مع الإنسان بلغةٍ مباشرة بسيطة للتعبير عن الأمور اليومية الواضحة البرَّانية، ولكنه يلجأ إلى استخدام لغة المجاز للتعبير عن حالاته الشعورية، وعن تركيبيته الجوَّانية.

٤ ـ ب ـ الإنسان جزء لا يتجزأ من النظام الواحدي الكوني (الإنسان الطبيعي)، أو هو جزء لا يتجزأ من «الإله» (الإنسان المتألِّه)، يمكن أن تُردّ جميع جوانبه إلى المبدأ الواحد (الإله في وَحْدة الوجود الروحية، والطبيعة/ المادة في وَحْدة الوجود المادية)، ومن ثَمَّ يمكن التعبير عن وجوده الكلي من خلال لغة واحدية كمونية (لغة أيقونية باطنية في حالة الإنسان المتألِّه، ولغة حرفية مباشرة في حالة الإنسان الطبيعي). ويتواصل الإنسان مع الإنسان إما من خلال لغة ذاتية تماماً، أو من خلال لغة تعاقدية محايدة تماماً.

٥ ـ أ ـ النص المقدَّس نص فضفاض، له مقدرة توليدية بسبب لغة المجاز التي تتعامل مع الظاهر والباطن. ويحاول العقل ترتيب ما جاء في النص على هيئة هرم؛ يحوي قيماً حاكمة كبرى في قمته، وأقوالاً أقل أهمية في جسمه وقاعدته، وينظر إلى الأقوال في ضوء القيم الحاكمة.

٥ ـ ب ـ النص المقدَّس نص واحدي، يعطي معنى واحداً فحسب. ويرى العقلُ النص المقدَّس على هيئة فطيرة مسطحة، أجزاؤها متساوية في الأهمية، وأنه ليس له مركز من القيم الحاكمة؛ ففي حالة التفسيرات الحرفية يجتزئ المفسر الحرفي من الفطيرة ما يريده، ويفرضه على الآخرين دون

العودة إلى هرمية النص، أما في حالة التأيقن فهي إشراقة واحدة تحوي المعنى كله دون عودة إلى هرمية النص.

٦ ـ أ ـ ثمة مسافة بين النص والتفسير؛ فالنص وحده هو المقدَّس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو ليس صورة حرفية للواقع، فهو مجاوز له، ولكنه، في الوقت نفسه، ليس منفصلاً تماماً عن الواقع. أما التفسير فهو اجتهاد، يأخذ شكل محاولة للوصول إلى المعنى الكُليّ والنموذج الكامن خلف كل من السطح والتفاصيل والمجاز واللغة المركبة، ويظل المفسر مجتهداً يقترب من النص، ويحاول فهم معناه، وهو يعلم تماماً أنه لن يصل إلى المعنى كله، فالمسافة التي تفصل بين الخالق والمخلوق (ومن ثَمَّ بين إدراك الإنسان والمعنى الكامن في النص المقدَّس) لا يمكن تجاوزها، وقد يمكن تضييقها بعض الشيء، وتحويلها إلى مجال للتفاعل، ولكن لا يمكن إلغاؤها. ومن ثَمَّ فإن ما يصل إليه الإنسان ليس هو المعنى النهائي والمطلق، وإنما هو تفسير بشري له. والمفسِّر هو المجتهد، وباب الاجتهاد مفتوح. وقد يصيب صاحبه، فهو بشر، فيكون له أجران، وقد يخطئ فيكون له أجرٌ واحد. والنموذج التفسيري الكامن الذي يصل إليه المجتهد ليس هو النصَّ المقدَّس، وإنما هو نسق عقلي قام المفسر بتجريده من خلال إعمال عقله؛ أي إن هناك في الإطار التوحيدي ثنائية فضفاضة: ثنائية النص والتفسير (التي تقابل ثنائية النص والواقع، والدال والمدلول، والإنسان والطبيعة، وأخيراً.. الله والإنسان).

٦ ـ ب ـ لا توجد مسافة بين النص والتفسير، فإن تجسّد «الإله» في الطبيعة فأصبح كامناً فيها، فإن النص في هذه الحالة يكون مساوياً تماماً للطبيعة التي يتجسد فيها، ويراها الإنسان رؤية العين. وإن تجسَّد في الكتاب المقدَّس، وأصبح كامناً فيه، فإن معناه يصبح بيِّناً واضحاً. وتفسير النص يأخذ شكلين متناقضين متشابهين: التفسير الحرفي الظاهري، والتفسير العرفاني الباطني؛ وكلاهما يفترض أن المعنى الكلي والنهائي للنص يمكن التوصل إليه، وكلاهما يفترض أن المفسر شخصية قوية يمكنها أن تصل إلى هذا المعنى النهائي. ومع هذا توجد اختلافات داخل إطار الوحدة:

* أما في حالة اللغة الأيقونية، فإن المعنى الذي يصل إليه المفسر

يوجد في بطن الشاعر أو المفسِّر، ولكن علينا قبوله؛ فهذا هو المعنى الذي وصل إليه من خلال العرفان (من خلال تجسُّد النموذج من خلاله). وقد جاء أحد التفسيرات الإشراقية أن كلمة «لا» (الواردة في الشهادتين) هي في واقع الأمر إنسان يرفع يديه إلى السماء متضرعاً مبتهلاً، وأن النقطة الموجودة تحت الباء في أول حروف البسملة هي الكون بأسره. ولكن مهما لُوي عُنقُ النص، وفُرضت عليه تفسيرات متعسِّفة، فإنه لا يمكننا أن نرى أي أساس لهذه التفسيرات في النص ذاته، ومع ذلك فإن علينا أن نذعن لها!

* والتفسيرات الحرفية، هي أيضاً، تجعل المفسِّر يفرض أي معنى يشاء على النص؛ إذ إنه عادةً ما يجتزئ جزءاً من النص، يروقه، ويعزله عن كليَّة النص المقدَّس، ويستخدم هذا النص لتسويغ ما يريد، ولترويج أية رؤية يختارها (دون التقيد بالنصوص الأخرى الواردة في النص)، فهو لا يأخذ المعنى الكليَّ المجرد غير المباشر، وإنما يأخذ المعنى الحرفي المباشر الذي يخدم مصلحته وعلينا تقبُّل هذا التفسير أيضاً! وتُصفَّى ثنائية النص والتفسير؛ فالمفسِّر في الإطار الإشراقي يصل إلى المعنى الباطني الواحد بلا عناء، كما أنه في الإطار الحرفي يصل إلى المعنى الظاهري بلا عناء.

٧ - أ - يطرح المفسِّر اجتهاده على أنه تجريد بشري وحسب، وليس المعنى النهائيَّ، وعلى هذا فهو يمكن موازنته واختبار مدى صدقه بالعودة إلى النص المقدَّس ذاته. ومن ثَمّ فإن الحركة بين النص المقدّس والاجتهاد البشري حركة حلزونية لامتناهية بسبب انفصال الدال عن المدلول. ووجود المسافة بين الدال والمدلول هو دعوة للاجتهاد، ولعدم الركون للمعاني البشرية التي تدّعي المُطْلَقية.

٧ - ب - المفسِّر هو صاحب العرفان، وصاحب المعنى النهائي الواحدي (الباطني أو الحرفي)، ولا مجال لاختبار هذا المعنى النهائي؛ ولهذا، فإن التفسيرات العرفانية دائرية، والتفسيرات الحرفية خطية متوازية مع الواقع المادي. وهذا يعني في واقع الأمر اختفاء أي مركز متجاوز للنموذج أو للواقع، ويعني موت النص ككيان متجاوز للقارئ، كما يعني موت القارئ؛ كمتلقٍّ للنص المقدَّس، قادر على الاجتهاد، وعلى الاحتكام إلى النص مباشرةً، ويؤدي إلى ظهور المفسِّر كموضع للحلول والكمون الذي

تتركز فيه هو وحده القداسة التي تنتقل إليه من النص المقدَّس، هذا الذي يصبح مجرد مناسبة للعرفان، أو تكئة للتفسيرات الحرفية!

تاريخ اللغة الأيقونية واللغة الحرفية (تأريخ)

الحضارة الغربية الحديثة هي حضارة الحلولية الكمونية المادية (العلمانية الشاملة، أو وَحْدة الوجود المادية). ولهذا يُلاحَظ أنه، مع تصاعد معدلات العلمنة، يزداد تراجع المجاز، وتُرفض الثنائية الفضفاضة، ويُرفض الاتصال والانفصال بين الدال والمدلول، ويزداد البحث عن لغة واحدية كمونية يصبح الدال فيها مدلولاً. والحلولية الكمونية تعبِّر عن نفسها في شكل استقطاب حاد، وثنائية صلبة بين الذات والموضوع، والخاص والعام، والجزء والكل، والإنسان والطبيعة. وتظهر لغة أيقونية ذاتية مغلقة على نفسها، أو تظهر لغة موضوعية تماماً يُفترض فيها أنها تعكس الواقع.

ويعبِّر هذا الاستقطاب تاريخياً عن نفسه على النحو الآتي:

١ ـ بدأ البحث في عصر الاستنارة عن لغة موضوعية محايدة «مرشَّدة» تماماً، وقامت محاولة واعية لترشيد اللغة، والقضاء على كل اللهجات المحلية، والنزعات الخطابية، حتى يتم التوصل إلى لغة واضحة يفهمها الجميع؛ لا يوجد فيها مجاز أو زخرف أو مبالغة أو تزويق.. لغة تعاقدية برَّانية تصف المطلوب تماماً؛ لغةٍ مصفَّاةٍ من الذكريات والأفراح والأحزان الخاصة، لغة عامة تعكس الواقع الخارجي تماماً، بل تجسده وتتطابق معه. فاللغة والواقع (الدال والمدلول) هما الشيء نفسه بقدر الإمكان، ولذلك فهي تميل نحو حالة الجبر والهندسة، وتصل إلى درجة عالية من التجريد، حتى إنها لا تُفرِّق بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، ولا تكترث بالخصوصيات، وتصفي الثنائيات. فهي لغة واحدية، سمّاها البعض باللغة الطبيعية (مثل لغة «سبينوزا» الهندسية). وفي مجال التفسير، تظهر التفسيرات الحرفية للنصوص المقدَّسة التي تَعُدُّ المجاز إفساداً للغة (وهذا أحد أهم جوانب الثورة البروتستانتية ضدّ الكاثوليكية).

٢ ـ مع نهايات القرن الثامن عشر، وبداية الحركة الرومانسية، بدأ البحث عن لغة ذاتية تماماً؛ تعكس الواقع الداخلي الفردي بدقة بالغة،

وتنطابق معه كليةً، ولهذا فهي لا تلجأ إلى المجاز، وإنما إلى الرموز والأساطير والأيقونات التي تعادل الحالة الذاتية. وهي لغة تحاول أن تصل إلى التعبير المطلق الكامل عما في الذات، بحيث تصبح اللغة والعاطفة شيئاً واحداً.

ومع تكشُّف عبث المحاولة، ينتقل الإنسان الغربي إلى مرحلة السيولة الشاملة؛ فتسقط محاولة البحث عن لغة واحدية موضوعية مطلقة، أو ذاتية مطلقة، وتظهر التفكيكية والسيولة والعدمية، وتنتقل الحضارة الغربية بذلك من التحديث (البحث المستحيل عن لغة موضوعية محايدة تماماً، ولغة ذاتية تماماً) إلى ما بعد الحداثة، حيث تعلن استحالة التقاء الدال والمدلول، واستحالة الإفصاح عن معنًى ما.

وقد قامت محاولات يمكن أن توصف بأنها صبيانية، وذلك لتجاوز استحالة التواصل اللغوي التام (الواحدي: المتأيقن، أو الحرفي) الذي تسعى إليه هذه الحضارة. وكما أسلفنا.. نادى «هوبز» بأن الدولة هي المحدِّد الأكبر، أي هي الآلية التي تُحَلُّ عن طريقها مشكلة علاقة الدال بالمدلول باعتبارها صاحبة السيادة؛ فهي تمنح الدلالة للكلمات، وتقرر معناها. أما «نيتشه» فقد نادى بالعودة إلى الفعل المباشر حلاً لمشكلة اللغة؛ فإرادة القوة هي التي تفرض المعنى على الواقع، ولهذا فهي التي تمحو المسافة بين الدال والمدلول (وهذه هي إحدى وظائف «الإله» في المنظومة الحلولية حينما يتجسد). وهنا يظهر الجنس، أهم مفردات الحلولية، كوسيلة تواصل تقوم بحل إشكالية علاقة الدال بالمدلول عن طريق إلغائها. فعلاقة الحب الحقيقي الذي يبعث الطمأنينة في قلوب المحبين ليست علاقة التحام عضوي، أو انفصال ذري، وإنما هي علاقة اتصال وانفصال. وثمة مجال للتفسير والاجتهاد، ومعرفة المحبين المركبة هي معرفة بعالم الحبيب الجوَّاني، ومن ثَمَّ فهي معرفة تهدف إلى تقليل المسافة دون إلغائها، وإلى الاتصال بمن نحب، دون أن نلتحم به أو نُلغيه، وهي معرفة تؤدي إلى فقدان التحكُّم الكامل قليلاً؛ إذ إننا حينما نعرف من نحب من الداخل، فإننا نزداد حباً له، ويزداد ضعفنا حياله. ولذلك، فلا هيمنة كاملة، ولا إذعانَ كاملاً. لغة المحبين المجازية المركبة هي لغة تعبِّر عن عالم مركب جُوَّاني، وتحاول إدراك عالم الآخر الجواني دون اختزاله، وهي لغة تهدف إلى التكشُّف

والفهم، لا إلى الاختزال والتأطير، فهي لغة الوصال لا لغة التحكم. أما الجنس (دون حب)، كلغة، فهو لغة أحادية البُعد، وطبيعية، ومباشرة (مثل إرادة القوة)؛ تهدم كل المسافات، وتسد كل الثغرات. والمعرفة في إطار الجنس التعاقدي هي معرفة إمبريالية برّانية؛ تهدف إلى معرفة الآخر بهدف التحكم فيه، وغزوه واختزاله، وحوسلته. والمحصلة النهائية هي: إما الاستيلاء الكامل على الآخر وإلغاؤه بتحكم إمبريالي كامل (نيتشوي)، أو الإذعان الكامل (البراجماتي) له. ولهذا، فإنه لا مجال لحوار أو مناجاة، فشكل الحوار الوحيد هو الفعل الجنسي الطبيعي المباشر (بالإنكليزية: ديسكورس آز إنتركورس = discourse as intercourse)، وهي لغة واحدية برّانية إمبريالية. (ويمكن تفسير ظهور لغة الكومبيوتر على أنه الانتصار التدريجي للغة الواحدية التي تقترب من اللغة الجبرية).

ويمكن أن نرى تاريخ الفن الغربي باعتباره تعبيراً عن عملية التأرجح هذه داخل الثنائية الصلبة، ثم الانتقال إلى السيولة الشاملة.

١ ـ مرحلة الثنائية الصلبة

أ ـ التمركز حول الموضوع واللغة الحرفية الموضوعية: يتبدّى هذا في لغة الفن «النيوكلاسيكي» الواضحة الموجزة، وكذلك في الفن الواقعي الطبيعي، حين يكون هدف الفن هو أن يعكس الواقع بأمانة بالغة وكأنه المرآة.

ب ـ التمركز حول الذات واللغة الأيقونية الذاتية: وقد تبدّى هذا في الفن الرومانتيكي، والحركات الرمزية، والسريالية، والتجريدية، وتيار الوعي، حيث ينتقل الشكل ويتأيقن، ويصبح مرجعية ذاته، ويكون الفنان كمصباح، أو كنافورة تشع المعنى.

٢ ـ مرحلة السيولة الشاملة

يبدأ التمرد على المجاز ويتصاعد، وهو تعبير عن تصاعُد معدلات الكمونية والواحدية المادية، والإنكار المتزايد لمقدرة الإنسان على التجاوز. فبدلاً من المجاز يظهر ما يُسمَّى بالإنكليزية «أيروني = irony» (وتترجم بكلمة «مفارقة»، ويمكننا أن نسميها «الإحساس الساخر بالمفارقة»).

ولنضرب بعض الأمثلة: تهب رياح الخماسين، وتحمل الأتربة، وبدلاً من أن نقول «يا له من يوم حار مترب»، نقول: «يا له من يوم جميل مبهج!» لنعبّر عن إحساسنا بالمفارقة الساخرة. وحين يقول الحبيب لحبيبته في ليلة مقمرة: «أحبك من أعماق قلبي من الساعة ٥:٤٠ حتى الساعة ٦:٣٠، وفي عطلة نهاية الأسبوع، وفي الإجازات الرسمية، وإجازات البنوك!»، فإننا نعرف أنه لا يعبّر عن مشاعر حب، وإنما يعبّر عن إحساس عميق بالانفصال. فالظاهر هنا هو عكس الباطن. وهدف المفارقة ليس هو تبيّن علاقة إنسانية مركبة، وإنما تقويض أحاسيس النبل والبطولة والحب، وإظهار أنها كلّها عبث. ولهذا، فنحن نشعر بالمفارقة الساخرة حين يغرق أحد أبطال البحرية من المحاربين القدامى في حمّام السباحة. وإذا كان المجاز هو عملية تفكيك وتركيب، فإن «الأيروني» هو عملية تفكيك وتقويض وهدم دون تركيب، وهو عملية تحويل للعالم إلى ذرات متناثرة، لا يوجد فيها هدف أو غاية. وتاريخ الفن الغربي هو تاريخ الصراع بين الأيقنة الحرفية والتفكيك، مع محاولات متعثرة للمجاز أن يؤكد ذاته. حتى نصل إلى عصر ما بعد الحداثة، حيث يتكون العالم من كلمات لا علاقة لها بالواقع، ومن أيقونات بلا إله ولا معنى؛ ولهذا فهي ذاتُها ذراتٌ متناثرة.

تحييد اللغة

تأخذ اللغة الواحدية شكل لغة متأيقنة أو لغة حرفية، ويُعد تحييد اللغة شكلاً من أشكال اللغة الحرفية الواحدية. وتحييد اللغة في جوهره هو استخدام كلمات محايدة لا تحمل أي مضمون أخلاقي أو عاطفي، على أمل أن تصبح شفافة تماماً، تعكس الواقع كما هو؛ فهي أقرب إلى اللغة المحايدة في كونها لا تفرق بين الإنسان والأشياء، هي لغة واحدية حقة، تدور في إطار وحدة العلوم، وفي إطار المرجعية المادية الكامنة.

وقد كان النازيون من أكثر الناس حذقاً في استخدام اللغة التي تم تحييدها، ومن هنا فإن الإبادة كان يشار إليها بأنها «الحل النهائي». ولا يختلف الصهاينة عن ذلك كثيراً، فطرد الفلسطينيين من وطنهم يمثل بالنسبة إليهم عملية «ترانسفير».

ويتزايد تحييد اللغة في الوقت الحاضر؛ فالبغي التي كان يشار إليها

بأنها «بروستيتيوت = prostitute» أصبح يشار إليها بأنها «سكس ووركر = sex worker»، أي «عاملة جنس»، والمرأة التي تحمل سفاحاً هي «أن ود مذر = un wed mother» أي «أم لم تتزوج بعد»[٢]، والشذوذ الجنسي يصبح «سكشوال بريفيرنس sexual preference» أي «التفضيل الجنسي». (انظر: «انفصال الدال عن المدلول»).

(٢) في بعض البلاد العربية يطلق عليها بعض «الحذاق» اسم: الأم العازبة!! [المراجع].

الغنوصية

الغنوصية (تعريف)

«الغنوصية» من الكلمة اليونانية «غنوصيص = gnosis»، ومعناها «علم» أو «معرفة» أو «حكمة» أو «عرفان». وفي التراث العربي الإسلامي تستخدم كلمة «عرفان» عند المتصوفة لتدل على نوع أسمى من المعرفة يُلقى في القلب على صورة «كشف» أو «إلهام». و«العرفان»، حسب تعريف المؤرخين له، هو العلم بأسرار الحقائق الدينية، والخصائص الإلهية، وبكل ما هو سري وخفي (كالسحر والتنجيم والكيمياء)، وهو (من وجهة نظر صاحب العرفان) أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين البسطاء، أو لأهل الظاهر من العلم الديني الذين يعتمدون النظر العقلي. و«العرفاني» هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية، بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها. وهي معرفة تقوم على تعميق الحياة الروحية، واعتماد الحكمة في السلوك؛ مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة (ومن ثم تصبح الإرادة بديلاً للعقل). فالمعرفة هنا لا تعني العلم، أي اكتساب معارف، بل بذل مجهود متواصل بقصد التطهير والتخلص من الأدران، والتوصل للصيغة الغنوصية اللازمة لرحلة العودة للاندماج من جديد في العالم الإلهي الذي جاء منه الإنسان. والغنوصية ترى أن ثمة جوهراً واحداً يجمع بين كل الديانات؛ ولهذا فهي لا تقدم نفسها كديانة جديدة، بل كباطن للشريعة القائمة. ومهمة الغنوص هي الكشف عن المغزى العميق للعقيدة (ولكل العقائد) التي ينتمي إليها بوساطة معرفة باطنية وكاملة لأمور الدين. ويتم التمييز بين الغنوصية كموقف من العالم (غنوص عملي)، والغنوصية كنظرية لتفسير الكون (غنوص نظري)، ولكنهما بطبيعة الحال مرتبطتان تمام

بأنها «بروستيتيوت = prostitute» أصبح يشار إليها بأنها «سكس ووركر = sex worker»، أي «عاملة جنس»، والمرأة التي تحمل سفاحاً هي «أن ود مادر = un wed mother» أي «أم لم تتزوج بعد»[٢]، والشذوذ الجنسي يصبح «سكشوال بريفيرنس sexual preference» أي «التفضيل الجنسي». (انظر: «انفصال الدال عن المدلول»).

---

(٢) في بعض البلاد العربية يطلق عليها بعض «الحذاق» اسم: الأم العازبة!! [المراجع].

الغنوصية

الغنوصية (تعريف)

«الغنوصية» من الكلمة اليونانية «غنوصيص = gnosis»، ومعناها «علم» أو «معرفة» أو «حكمة» أو «عرفان». وفي التراث العربي الإسلامي تستخدم كلمة «عرفان» عند المتصوفة لتدل على نوع أسمى من المعرفة يُلقى في القلب على صورة «كشف» أو «إلهام». و«العرفان»، حسب تعريف المؤرخين له، هو العلم بأسرار الحقائق الدينية، والخصائص الإلهية، وبكل ما هو سري وخفي (كالسحر والتنجيم والكيمياء)، وهو (من وجهة نظر صاحب العرفان) أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين البسطاء، أو لأهل الظاهر من العلم الديني الذين يعتمدون النظر العقلي. و«العرفاني» هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية، بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها. وهي معرفة تقوم على تعميق الحياة الروحية، واعتماد الحكمة في السلوك؛ مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة (ومن ثم تصبح الإرادة بديلاً للعقل). فالمعرفة هنا لا تعني العلم، أي اكتساب معارف، بل بذل مجهود متواصل بقصد التطهير والتخلص من الأدران، والتوصل للصيغة الغنوصية اللازمة لرحلة العودة للاندماج من جديد في العالم الإلهي الذي جاء منه الإنسان. والغنوصية ترى أن ثمة جوهراً واحداً يجمع بين كل الديانات؛ ولهذا فهي لا تقدم نفسها كديانة جديدة، بل كباطن للشريعة القائمة. ومهمة الغنوص هي الكشف عن المغزى العميق للعقيدة (ولكل العقائد) التي ينتمي إليها بوساطة معرفة باطنية وكاملة لأمور الدين. ويتم التمييز بين الغنوصية كموقف من العالم (غنوص عملي)، والغنوصية كنظرية لتفسير الكون (غنوص نظري)، ولكنهما بطبيعة الحال مرتبطتان تمام

الارتباط، خاصةً أن الغنوص النظري ذاته له توجه عملي. فالعرفان يتم التوصل إليه من خلال طقوس وشعائر محددة.

والغنوصية هي حركة فلسفية وتعاليم دينية متنافرة تأخذ شكل أنساق أسطورية جميلة، في غاية التنوع، وعدم التجانس. انتشرت في الشرق الأوسط القديم في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. ورغم عدم تجانس أساطيرها وتعاليمها وأفكارها، بل وتنافرها، فإنه يمكن القول إن ثمة بنية كامنة واحدة، أو نموذجاً معرفياً واحداً كامناً؛ ذلك أن كافة المنظومات الغنوصية منظومات كمونية حلولية واحدية، تبحث عن مبدأ واحد مطلق يحكم الكون بأسره، كما تبحث عن قانون شامل بلا ثغرات يعبّر عن الواحدية الكونية التي ترد الكون بأسره إلى مبدأ واحد، ومن ثَم يذوب الكل في الجزء، وتصبح الركيزة النهائية كامنة في المادة. ولهذا يتحقق النموذج في لحظة التوحد الكامل بين الخالق ومخلوقاته (وإن جردنا ذلك لقلنا إن التوحد الكامل يعني ذوبان الإنسان في مقولات أكبر منه، مما يؤدي إلى اختفائه)، أي إنها تنتهي بموت «الإله»، ثم بموت الإنسان، ونهاية التاريخ. وهي محاولة لتفسير كيف يخرج النسبي من المطلق، وكيف يخرج الشر من الخير. وتجيب المنظومات الغنصوية عليها بإجابات بسيطة، بل وساذجة، من خلال الأنساق الأسطورية التي تختزل الواقع الإنساني، والتاريخي المركب. كما أن الغنوصية، شأنها شأن كل المنظومات الحلولية، تحاول أن تصالح الإنسان مع حقيقة الموت، وذلك بنفي أفكاره؛ لأن الإنسان لا يموت، وإنما يعود إلى الكل الأعظم. وتستخدم مفردات الحلولية الكمونية الواحدية وصورها المجازية (الجسد ـ الجنس ـ الرحم ـ الأرض) لإدراك العالم.

وتذهب إلى أن الكون شرير ومعادٍ، وأن العالم سجن، والزمان رديء، وأن البشر ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: هناك الجسمانيون؛ وهم أدنى الطبقات، ويعيشون في الجسد والأرض فحسب. وهناك النفسانيون؛ وهم أعلى مرتبة، ولكنهم ليس لديهم أية مقدرات للانفكاك من قيود العالم المادي. وأصل الجسمانيين والنفسانيين أرضي زمني. بقي بعد هذا البشر النورانيون أو الروحانيون (homo pneumatics)؛ وهؤلاء أصلهم إلهي، لا ينتمون إلى هذا العالم، وإنما وقعوا فيه وفي الزمان، لا لذنب اقترفوه، أو لشر متأصل فيهم، وإنما بسبب خلل كوني؛ فهم ينتمون إلى العالم النوراني،

عالم «الإله» الخفي. ولن يتم الخلاص، ولن يبلغ الإنسان النوراني الكمال (الذي هو اسم آخر للنجاة والخلاص) إلا من خلال معرفة خفية باطنية (غنوص) بخصوص الحقيقة الكلية الشاملة، وهي معرفة أو عرفان بالإنسان، يفضي إلى معرفة بـ«الإله». فـ«الإله» هو في نهاية الأمر الإنسان، والإنسان هو «الإله»، أو، على الأقل، كلاهما ينتمي إلى العالم نفسه، وقد صيغ من المادة نفسها أو الجوهر. ولهذا، فإن الخلاص والكمال هو اتحاد الذات الإنسانية مع الألوهية اتحاداً جوهرياً. وقد لخص «ثيودوتوس» الغنوصية في عبارته الشهيرة فقال: «معرفة من كنا، وماذا أصبحنا، وأين كنا، وفي أي مكان ألقي بنا، وإلى أي مكان نحث الخطى، وكيف نحصل على الخلاص، وما هو الميلاد، وما هو الميلاد الجديد؟».

وقد أصبحت كلمة «غنوصية» في اللغات الغربية علماً على المذاهب الباطنية، وعلى الهرطقات الجوهرية التي تقف على الطرف النقيض من العقائد السماوية التوحيدية. ويمكن القول إن الغنوصية ليست شكلاً من أشكال التصوف الذي يدور في إطار توحيدي ويدعو إلى كبح جماح الجسد حتى يقترب الإنسان من الإله وهو يعرف أن الاتحاد به مستحيل (فهو إله مفارق متجاوز للطبيعة والتاريخ). ومثل هذا التصوف يتبدى في التاريخ في شكل فعل أخلاقي وسلوك اجتماعي، يدل على طاعة الله. تقف الغنوصية على الطرف النقيض من هذا النوع من التصوف (التوحيدي)، فهي تهدف إلى الالتصاق بـ«الإله»، والاتحاد معه، بهدف الوصول إلى المعرفة الباطنية، والصيغة النهائية (الغنوص) التي يمكن عن طريقها التحكم في الواقع وفي البشر، بل وفي «الإله». فهي شكل من أشكال التصوف الحلولي الكموني، ووحدة الوجود الروحية. وهي، في هذا، تشبه القبّالة التي تحاول الوصول إلى المعرفة الباطنية، ولا تكترث كثيراً بالتمارين الصوفية؛ وذلك باعتبارها محاولة للاقتراب من الخالق؛ فكل همها هو تحقيق الالتصاق به، والوحدة معه بهدف المعرفة من أجل التحكم في الكون، بل وفي القوة الخفية السارية فيه، أي «الإله».

ونحن نطرح نموذجاً توليدياً لدراسة الغنوصية وتفسير سر انتشارها، فنذهب إلى أنها رؤية للكون تستجيب لشيء جوهري في الإنسان، وهو ما نسميه النزعة الجنينية، أي الرغبة في الانسحاب إلى الرحم، وفقدان الهوية وتصفية الثنائيات الأخلاقية والمعرفية.

وقد أورد كاتب مدخل «الهرمسية» في **موسوعة تاريخ الأفكار** ما يسميه «مجموعة أفكار الفوضى» (بالإنكليزية: كيوس سندروم = chaos syndrome)؛ وهي محاولة من جانبه لأن يرصد بعض السمات الأساسية للرؤية الكونية الكامنة وراء المنظومات الغنوصية (بما في ذلك الهرمسية). وقد أوردها على النحو الآتي (ولكن الملاحظات الموجودة بين قوسين هي محاولة منا لربط حزمة الأفكار الهرمسية بأفكار مماثلة في العصر الحديث).

١ ـ يخلق الإله العالم من مادة قديمة (وليس من العدم (ex nihilo) كما هي الحال في الديانات التوحيدية).

٢ ـ تتم عملية الخلق نتيجة تصادم ضخم، أو لقاء جنسي بين عنصرين أساسيين (مما يذكرنا بالسوبرمان، وعبادة الجسد والجنس).

٣ ـ التغير والظلام والطمي تنتج الحياة (الأمر الذي يذكرنا بالخلق عن طريق الصدفة، والنظرية الداروينية).

٤ ـ العالم جسد يجدد نفسه دائماً، ومن هنا العود الأبدي (ولذا فالتاريخ والزمان لا معنى لهما، والتاريخ لا يختلف عن الطبيعة، فكلاهما يدور بشكل متشابهة أجزاؤه، وبداياته مثل نهاياته).

٥ ـ الثعبان والمخلوقات الهجين هي رمز الطاقة ويتم تأليهها (وهذا ما يذكرنا بفلسفة «نيتشه» والقوة، وهي كلها أمور لا علاقة لها بالخير والشر).

٦ ـ «الهبوط الثمين» هو الهبوط في الظلمات، ومواجهة وحوش الأعماق أمر ضروري ومصدر لتجربة حيوية يمر بها البشر والآلهة.

٧ ـ «كما هو في الأعالي، كذلك في هذا العالم»، أي عقيدة التقابل بين السماء والأرض، والعرفان الكوني.

٨ ـ يمكن «الإله» أن ينزل إلى هذا العالم ليشارك في الأمور الإنسانية، ويصبح عاملاً من عوامل إدخال الحضارة. وهو لا يتجاوز عملية التحوّل والعذاب التي تعد جزءاً من عملية الخلق والميلاد (وهذا هو الحلول الكامل).

٩ ـ يمكن الإنسان أن يرتفع إلى منزلة الآلهة (أو كما قال «جيوفاني

بيكو ديلا ميراندولا»[١]: «لقد أصبح «الإله» إنساناً حتى يصبح الإنسان إلهاً».

والغنوصية هي النموذج المتكرر والكامن وراء معظم، إن لم يكن كل، الفلسفات والأنساق الحلولية الكمونية الواحدية (الروحية والمادية) عبر التاريخ، وهي أهم تعبير عن الواحدية الكونية، وعن النزعة الطبيعية المادية، وأكثرها تبلوراً، وهي القواعد، أو النحو العالمي الكوني للهرطقة الذي ولدت منه كل أنواع الهرطقات المادية المعادية للإله والإنسان، علمانية كانت أم «دينية». وهي هرطقات ليست معادية لله المتجاوز فحسب، وإنما هي معادية للإنسان باعتباره كائناً فريداً، مركباً حراً، متعدد الأبعاد، قادراً على تجاوز ذاته الطبيعية، وعلى تجاوز الطبيعة/ المادة، وعلى اتخاذ مواقف أخلاقية تنبع من حريته وإحساسه بالمسؤولية، وبهويته وحدوده؛ أي إن الإلحاد الغنوصي إلحاد جوهري وجذري، وتعبير عن عداء عميق لظاهرة الإنسان ذاته ككائن مركب قادر على تجاوز الواحدية. وانطلاقاً من نموذجنا التوليدي، فإننا نذهب إلى أن الغنوصية قائمة منذ بداية التاريخ. وقد ظهرت الحركة المسماة بالغنوصية في لحظة تاريخية شعرت فيها قطاعات كبيرة من سكان المدن في الإمبراطورية الرومانية بضياع وهجران، وبعدم انتمائها وبغربتها عما حولها. وبعد القضاء على الغنوصية كحركة، ظلت المنظومة الغنوصية منتشرة بين الجماهير (بعد القضاء على قيادتها)، وذلك على هيئة الممارسات والعقائد الدينية الحلولية الواحدية المختلفة تحت أسماء مختلفة. وقد أحرزت نجاحاً فائق النظير في حالة النسق الديني اليهودي؛ إذ تصاعدت معدلات الحلولية حتى أصبحت اليهودية عقيدة غنوصية من خلال القبالة. وقد أحرزت انتصارها الأكبر مع ظهور العلمانية (الحلولية الواحدية المادية، ووحدة الوجود المادية)؛ فالفلسفات والأنساق العلمانية هي، بشكل أو بآخر، شكل من أشكال الغنوص. ومن المعروف أن الظروف التي عاش فيها أتباع الحركة الغنوصية لا تختلف كثيراً عن الظروف التي يعيشها الإنسان الحديث في المدينة الحديثة، أو في المجتمعات الحديثة التي تم ترشيدها

---

(١) (Giovanni Pico della Mirandola) ولد عام ١٤٦٣ وتوفي عام ١٤٩٤. فيلسوف ولاهوتي إنساني إيطالي. درس وحلّل، بحثاً عن اللاهوت الأول الذي عرضه القدماء، العقائد الفلسفية والدينية الأساسية المعروفة في عصره، وخاصة الأفلاطونية، والأرسطية، والمدرسية، والقبالة المسيحية. [المراجع].

وإخضاعها لمعايير الكفاءة المستمدة من نماذج طبيعية مادية يقال لها «علمية».

تاريخ الغنوصية

تلقي الخلفية التاريخية والثقافية للغنوصية الكثير من الضوء على بنيتها. ويبدو أن جذورها تعود إلى القرنين الأخيرين قبل الميلاد. ولنتخيل إنساناً عاش في الألف الأخيرة قبل الميلاد، في الشرق الأوسط القديم، في كنف الإمبراطورية الفارسية: إمبراطورية شرقية قد تكون غريبة عليه، ولكنها مع هذا لها تقاليدها الحضارية الشرقية القريبة من تقاليده، كما أنها كانت إمبراطورية مترامية الأطراف اعتمدت أسلوباً في الإدارة مبنياً على عدم المركزية، وعلى السماح للجماعات المحلية بقدر من الإدارة الذاتية، فكانت تحصّل الضرائب من خلال كبار الملاك المحليين، مما ترك الريف دون تدخل عنيف من القوة الإمبراطورية الأجنبية، ومن ثم لم يتغير أسلوب الحياة فيه.

وجاءت الإمبراطورية اليونانية بثقافتها الهيلينية، وقد أسس هؤلاء الغزاة مدناً قوامها فِرَق من المرتزقة والمستوطنين الأجلاف الذين كانوا لا يعرفون من الثقافة الإغريقية غير القشور (مثل السيرك والألعاب)، ولحقت بهم جماعات من المثقفين. ثم بدأت حركة هجرة داخل الإمبراطورية الهيلينية نحو هذه المدن، مما أدى إلى نموها وتضخم حجمها؛ ولهذا كانت هذه المدن تختلف عن المدن/الدول اليونانية. فالعلاقات الإنسانية في المدينة/الدولة كانت متعينة متجانسة، لأن المدينة/الدولة كانت وحدة صغيرة تكاد تكون عضوية في تماسكها؛ إذ كان الجميع يشارك في العملية السياسية، والأحداث الثقافية، وكان ينتظم كلَّ هذا إطارُ العبادة الوثنية الهيلينية. ويقال إن تجربة الإنسان اليوناني داخل المدينة/الدولة تشكل أساس الأنطولوجيا الغربية الكلاسيكية: الكل يسبق الأجزاء، والكل أحسن من الأجزاء، والكل هو الغاية والأجزاء هي الوسيلة. وكان الفرد هو الجزء في هذه المنظومة، والمدينة/الدولة هي الكل، وكان هو يشعر بهذه المقولات بشكل متعين ومباشر من خلال تجربته الحياتية اليومية. هذا على النقيض من المدن اليونانية في الشرق؛ فقد كانت أكبر حجماً، وكانت تضم عناصر بشرية غير

متجانسة، لكلٍّ دينه وشعائره، وتجربته التاريخية. لذلك، كانت كل جماعة تتكفئ على ذاتها، وتنعزل عن المدينة، ولكنها كانت، في الوقت نفسه، تفقد هويتها، لبعدها عن مراكز الحضارة الخاصة بها، وكانت تكتسب الخطاب الحضاري اليوناني، أو قشوراً، أو شذرات منه، عن وعي أو عن غير وعي منها؛ فيمتزج بخطابها الحضاري، ويحل محله في بعض الأحيان. وكانت هذه المدن مدناً دولية تصلها التجارة من كل أنحاء الأرض (الصين وأوروبا)، وتقام فيها أسواق ضخمة لها إيقاعها السريع، وحجمها الضخم. ومن ثَم، لم يكن بوسع الفرد أن يمارس علاقة عضوية مع الآخرين أو مع المدينة.

إلى جانب كل هذا، كان يوجد انقسام حاد بين النخبة الإغريقية الحاكمة في المدينة والنخب الأخرى (المصرية واليهودية والفارسية) التابعة لها من جهة، ومن جهة أخرى الجماهير، التي إما «تأغرقت» بشكل سطحي، أو ظلت شرقية في تراثها وهويتها. وإلى جانب هذا الصراع الثقافي كان يوجد صراع طبقي؛ إذ إن استقلال الطبقات الحاكمة قد تزايد (خصوصاً في مصر) بسبب تزايد قبضة البيروقراطية تحت حكم اليونان، وكان المصريون يدفعون الضرائب للمدن (وللتاج)، التي كانت تمارس حقوقها على الأراضي الزراعية التي تملكها، ولأصحاب الأراضي التي يعيشون فيها؛ ولهذا أُفقِر الريف، وزادت الهجرة إلى المدينة.

ثم سقطت بعد ذلك الإمبراطورية اليونانية. ومع الحكم الروماني زادت الأمور سوءاً؛ فمع تزايد الحروب، زادت الضرائب، واندلعت الثورات (مثل التمردين اليهوديين الأول والثاني في القرنين الأول والثاني الميلاديين)، كما ازدادت الفجوة الثقافية بين الحاكم والمحكوم. وقد أدى اتساع نطاق الإمبراطورية إلى تزايد اختلاط الديانات المختلفة، وإلى عمليات تهجينها؛ فامتزجت الآلهة الشرقية بالآلهة اليونانية والرومانية. وقد وجد المواطنون أنفسهم في إمبراطورية مترامية الأطراف، إمبراطورية لا تؤمن بأي آلهة، أو تؤمن بآلهة كثيرة. وبهذا أصبح الكلُّ مبعثراً، وأصبح الجزء لا معنى له. وقد تماسك الكل، ليس بسبب أي أيديولوجية، وإنما من خلال العنف الذي كانت تمارسه السلطة، وبفعل توازن القوى، وهي سلطة كانت لا تكترث كثيراً بالتراث الحضاري للمواطنين؛ فتدع كل فرد يمارس ما يشاء من شعائر

ما دام يدفع الضرائب التي كانت تضمن تدفقها الطرق الرومانية والجنود الرومان الأجلاف، سادة العالم الذين كانوا لا يؤمنون بدين، أو كانوا يؤمنون بدين وثني متخلف، يرتكز على عبادة الإمبراطور، وآلهة «البانثيون» الروماني.

وجد المواطن نفسه في إمبراطورية غريبة عليه، معادية له، حاكمها ظالم، يفرض عليه القانون الروماني الغاشم، وجنودها أجلاف. كما وجد أنه ليس بمواطن روماني؛ ولهذا فإنه لا حقوق له، وعلاقته بوطنه الأصلي قد ضعفت، خصوصاً إذا كان من سكان المدن. وفي هذه التربة، انتشرت الغنوصية بين أعضاء البورجوازية الصغيرة، وبين كثير من أعضاء الطبقات غير المستغلة التي فقد أعضاؤها مناصبهم ومكانتهم، أو على الأقل تراجع نفوذهم رغم شعورهم بحقهم في أن يكونوا أحراراً، وكان عندهم الطموح للحراك والصعود إلى أعلى دون أن يكون عندهم الوسيلة لذلك: طبقات فقدت عالمها القديم، ولم يستوعبها العالم الروماني الجديد. وأعضاء هذه الطبقات كانوا متعلمين، يعرفون الفلسفة اليونانية بدرجات متفاوتة من العمق والسطحية، ولكنهم كانوا مع هذا ملمّين بأسرار الديانات الشرقية؛ ولذلك قاموا بالمزج بين العناصر اليونانية والشرقية حينما صاغوا أيديولوجيا جديدة، وهذا المزج هو الذي أعطى الغنوصية مقدرة تعبوية هائلة.

وقد انتشرت الغنوصية في المدن «الكوزموبوليتانية» الكبيرة، مثل الإسكندرية وأنطاكية وروما ومدن آسيا الصغرى، وهي مدن تتسم ببعض، أو كل، الملامح التي أشرنا إليها من قبل؛ مدن تقع على الحدود بين الشرق المتأغرق وروما، ومع هذا ظل الشرق مركز جاذبيتها الثقافية. وحتى الزعماء الغنوصيون الذين ظهروا في الريف (مثل سيمون الساحر من السامرة) كان نشاطهم في المدن، أو على علاقة وثيقة بها.

هذا الوضع الحضاري والتاريخي يفسر كثيراً من جوانب الغنوصية؛ فهو يفسر ازدواجيتها الشرقية الإغريقية، كما يفسر طبيعة الحل الذي تطرحه، وجذريته. فإذا كان الإنسان يشعر بالغربة والاغتراب والهجران إلى هذا الحد، فإن الحل الذي سيطرحه لمشكلته لن يقل جذرية. والغنوصية أعلنت أن هذا العالم فاسد تماماً؛ فسقطت المدن، والإمبراطوريات، والعالم

الطبقي، والقوانين الطبيعية والأخلاقية الغاشمة، بضربة معرفية واحدة. أما عالم المدينة الوثني الذي يتطلب الانتماء إليه الانتماء إلى العبادة الوثنية، فإنه يسقط، هو أيضاً، بالإعلان عن أن طريق الخلاص هو العرفان الداخلي، دونما حاجة إلى كهنة، أو معابد (وهذا مناسب للغاية في اقتصاد مبني على حركة تجارية مستمرة، فأماكن العبادة الثابتة غير صالحة). أما اغتراب الإنسان فيمكنه أن يعقلنه، قليلاً، بأن يدعي أنه يوجد في هذا المكان ولكنه ليس منه. أما وجود الإنسان المتدني في السلم الطبقي، فإنه يمكن أن يفسر مثل هذا لنفسه بأنه، في واقع الأمر، من البشر الروحانيين النورانيين الذين سقطوا في عالم جسماني. أما البشر الذين في قمة السلم الطبقي والاجتماعي فهم، في واقع الأمر، الجسمانيون، أو النفسانيون على أحسن تقدير؛ وهو سلم سيُقلب رأساً على عقب حين يعود الإنسان العارف إلى أصله الروحاني، ويشغل قمة الهرم؛ وبهذا يحل محل النخبة اليونانية/ الرومانية. أما الجسمانيون، أو النفسانيون، فهم، كالقشرة أو المحارة، سيُنبذون، أو سيحتلون مكانهم في أدنى درجات السلم.

كانت الجماعات اليهودية من أكثر الجماعات تأثراً بهذه التحولات (تماماً كما حدث لها في العالم الغربي بسبب ظهور الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، والدولة القومية، والرأسمالية الرشيدة، والتشكيل الاستعماري الغربي). وقد كان اليهود من أكثر الجماعات انتشاراً في المدن الإغريقية. ومن المعروف أنه في المئة الأخيرة قبل الميلاد كان عدد اليهود في الإسكندرية أكثر منهم في القدس، كما كان عدد اليهود خارج فلسطين أكثر منهم في داخلها؛ وقد اندمجوا في الحضارة الهيلينية بشكل سريع، وفقدت أعداد كبيرة منهم هويتها، وأصبحت النخبة الاقتصادية بينهم، من كبار ملاك الأراضي ومحصلي الضرائب والكهنة، مستوعَبين في النسق الحضاري الهيليني. وقد تُرجم العهد القديم إلى اليونانية؛ إذ إن أعضاء الجماعة اليهودية في الإسكندرية نسوا العبرية، وقام مفكرون مثل «فيلون» بمحاولة المزاوجة بين الهيلينية والتفكير الديني اليهودي. وقد حقق اليهود حراكاً اجتماعياً هائلاً؛ فكان منهم الجنود، والشرطة، وقادة الجيش، وجامعو الضرائب، وكبار التجار. ثم جاءت الدولة الرومانية لتحطم الهيكل، المركز الثقافي والديني للعبرانيين، وهي تجربة جاءت بعد التهجير إلى بابل، وبعد

هزائم متكررة لحقت بالشعب المختار. وقد حققت قلة منهم، وخصوصاً العناصر المتأغرقة، مزيداً من الحراك (مثل تايبيريوس يوليوس ألكسندر، ابن عم الفيلسوف فيلون، وأحد القادة العسكريين في حملة تيتوس لتحطيم الهيكل). وتحول بعضهم من جماعة وظيفية قتالية إلى جماعة وظيفية تجارية. أما غالبية أعضاء الجماعات اليهودية فقد وجدوا أنفسهم في عزلة بعد أن فقدوا هويتهم وعلاقتهم بفلسطين، ووجدوا أنفسهم في حالة صراع مع الأرستقراطية اليونانية؛ إذ إن الرومان آثروا التعامل مع اليونانيين على أعضاء الجماعات اليهودية. وقد كان على كثير من يهود الإسكندرية وفلسطين، وغيرهما من البلاد التي تدور في الفلك الروماني، أن يتخلوا عن دينهم، وأن يقطعوا علاقتهم بالجماعة اليهودية إن أرادوا الحصول على المواطنة لتحقيق الحراك (وهذا ما فعله تايبيريوس). بل إن هذا البديل أصبح في حد ذاته غير ممكن لكثير منهم؛ إذ إن الأرستقراطية اليونانية، واليهودية المتأغرقة، ما كانت لتقبلهم حتى لو تخلوا عن دينهم؛ ولهذا وجد هؤلاء أنفسهم وقد صنفوا يهوداً مع أن هويتهم اليهودية ضعيفة للغاية (وهذا أيضاً لا يختلف كثيراً عن وضع كثير من اليهود في ألمانيا النازية). ومع هذا كانت هذه الهوية المزعومة الضعيفة الواهية هي التي تجذبهم نحو القاع. وقد حدثت الأزمة في وقت كانت فيه اليهودية ذاتها في حالة أزمة وانقسام، وتصاعدت التوقعات المشيحانية كما هو واضح في كتب الرؤى (أبوكاليبس)؛ الأمر الذي جعل هؤلاء اليهود يفقدون صبرهم، ويودون لو تأتي لحظة الخلاص، فتتحطم الحدود والسدود والقيود. وقد كان هناك عدد من الفرق اليهودية التي تختلف الواحدة عن الأخرى؛ من أهمها: الجماعات المشيحانية؛ مثل الأسينيين، والغيورين، وحملة الخناجر. ولكل هذا فإننا نجد أن الغنوصية (التي تشكل اليهودية رافداً أساسياً فيها) قدمت الحلول الجذرية لأعضاء الجماعات اليهودية من المندمجين في الحضارة اليونانية الرومانية، المغتربين عنها؛ لقد قدمت لهم نسقاً أسطورياً معادياً لليهودية، رافضاً لها، يعدهم بالتحرر منها، ومن الرومان في الوقت نفسه. فالغنوصية هي رفض للمادة من حيث هي قيد، والمادة بالنسبة إليهم هي أولاً عالم التفاوت الاجتماعي والقهر الروماني الذي يحول بينهم وبين الحراك الذي يطمحون إليه. أما الإله الصانع، وحكام السماوات والأرض (أركون)، فهم الحكام الرومان وجنودهم، والنخبة اليونانية الحاكمة التي تضع العراقيل في

طريقهم. ولكن الإله الصانع هو أيضاً إله يسرائيل الذي خلق المادة أو صاغها في صورتها الكريهة، والذي أرسل بشريعته ليُثقل بها كاهل اليهود، ويحول دون دخولهم إلى العالم الروماني. وبحسب بعض المنظومات الغنوصية، فإن شريعة موسى هي شريعة العامة (الجسمانيون والنفسانيون)، ومع هذا فإنها تحوي في داخلها الغنوص اللازم، والذي ظهر في العهد الجديد. لذلك، كان هؤلاء يرفضون العهد القديم تماماً، أو كانوا يفسرونه تفسيراً يجعل منه تمهيداً للعهد الجديد. وفي الواقع، فإن سقوط النور في الدنيا، وتبعثره، وأسره، هو تبعثر اليهود، وسبيهم، ووجودهم في هذه المدن اليونانية المعادية، وما العالم الشرير والزمان الرديء سوى عالم الرومان وزمانهم، ولكنه هو أيضاً عالم يهوه وتاريخه المليء بالكوارث، والتشتت، والتهجير، والاضطهاد.

والخلفية الثقافية للغنوصية مرتبطة تماماً بالخلفية التاريخية، وهي أيضاً تلقي الضوء الكاشف على بنيتها الأسطورية الفكرية. وكما أسلفنا، سيطرت الإمبراطورية الفارسية على المنطقة ردحاً من الزمان، ونشرت ديانتها الثنوية فيها. ثم جاء غزو الإسكندر للمنطقة، وانتشرت الثقافة الهيلينية؛ فمزجت الأفكار والعقائد الوثنية وديانات الأسرار المختلفة بالفلسفات والعقائد اليونانية. وبعد ذلك، ظهرت المرحلة الرومانية التي أسقطت الحدود القومية، وشجعت التبادل بين الشعوب في الشرق والغرب.

نبعت الغنوصية من هذه التشكيلة الفريدة، فضمت بقايا العبادات والديانات الوثنية القديمة، وأديان الأسرار، ووضعتها في إطار واحد، وفرضت عليها مقولات الفكر اليوناني الفلسفي ومصطلحه (ومن هنا نجد أن الفكر الغنوصي يتسم بأنه تفكير أسطوري بدائي، مختلط بفكر فلسفي مجرد). ومن أهم جذور الغنوصية عبادة بابل، التي طرحت فكرة السماوات المختلفة التي يتحكم في كل واحدة منها كوكب، كما طرحت أن العالم مكون من دوائر مركزها الأرض. ومن مصادر الغنوصية الأخرى، العبادات الفارسية بثنويتها الكاملة المتمثلة في الصراع الدائر بين «أورمازد» إله الخير والنور، و«أهريمان» إله الشر والظلام. كما دخلت بعض المفاهيم من العبادات المصرية القديمة، مثل تأليه الإنسان، والعنصر الجنسي، في عملية الخلق. وامتزجت بكل هذا عناصر من الفكر الإغريقي الذي كان ينطوي

على الإيمان بأن ثمة حكمة خفية في الأساطير الشرقية. وقد تبنى بعض الفلاسفة اليونانيين (الرواقيون مثلاً) أفكاراً من العبادات الشرقية، كما أن عبادات الأسرار (مثل عبادة إيزيس) وجدت طريقها إلى اليونان. وقد قامت الأفلاطونية المحدثة بالتفريق، وبحدة، بين «الإله» الواحد المتسامي و«الإله» الصانع المادي (ديمي إيرج Demiurge)، وجعلت معرفة الأول معرفة باطنية غنوصية. ومن أهم مصادر الغنوصية التراث الديني اليهودي.

ويذهب بعض دارسي الغنوصية إلى أن تعددية المصادر، وعدم التجانس، هو سمة أساسية فيها؛ فهي قادرة على استيعاب أي عنصر في الديانات الأخرى إن كان يدعم وجهة نظرها الشاملة التي تهدم كل الحدود، ولا تفرق بين الأنساق التاريخية والدينية والفلسفية المختلفة. ورغم تنوع المنظومات الغنوصية، إلا أن ثمة بنية واحدة كامنة تبرر الحديث عن منظومة غنوصية معرفية وأخلاقية واحدة.

وتتسم الغنوصية، مثل كثير من الحركات الباطنية والحلولية، بأنها سريعة الانقسام؛ وذلك بسبب مركزية الزعيم أو القائد فيها؛ إذ عادة ما يتأله، ويتحول إلى «الوجوس» أو مطلق، أو تجسد «للإله» في الأرض تدور حوله الجماعة. ولأن المطلق لا يمكن أن يتعايش مع مطلق آخر، يحدث الانقسام. ومن أهم الشخصيات الغنوصية «سيمون الساحر» (عاش في القرن الأول الميلادي)، الذي يشار إليه دائماً بأنه أول الغنوصيين. كان من السامريين، وعاش في زمن الحشمونيين. وقد عثر على عاهرة، تسمى «هيلانه»، في إحدى الحانات، فأعلن أنها «صوفيا» التي جاءت لإنقاذ العالم، وتزوجها، وأعلن نفسه المخلِّص، وآمن بمقدرة السحر على التحكم في العالم. ويبدو أن أتباعه كانوا يقومون بطقوس ذات طابع جنسي ترخيصي (تأليه الكون). ثم جاء بعده «ساتورنيوس» من أنطاكية، وأعاد تفسير قصة المسيح بحيث أعطاها مضموناً رهبانياً ينكر الجنس تماماً (إنكار الكون).

أما أعظم الغنوصيين فكان «فالنتينوس». ورغم أن اسمه لاتيني، إلا أنه كان هيلينياً. ولد في دلتا مصر عام ١٠٠ ميلادية، وتلقى تعليمه في الإسكندرية. ولم ينفصل هو وأتباعه عن الكنيسة في الإسكندرية، بل وأسسوا أكاديمية للبحث الحر. وقد تبع هذه الأكاديمية شبكة من الجماعات المحلية

داخل إطار المؤسسة الدينية. وكان مشهوراً ببلاغته وعبقريته. وقد رأى في المنام ـ حسب ما قاله هو ـ رؤيا مأساوية؛ إذ رأى الجزء الذي يصدر عن الكل، هذا الجزء هو ما يشكل أساس الوجود ويسمى «الأعماق»؛ كما رأى زوجته التي تسمى «الرحمة» أو «السكون»، ومن خلال زواجهما يولد المسيح أو «اللوجوس» الذي تعتمد عليه كل الأيونات؛ ومن خلال المسيح أدرك الكل (بليروما)، وذوبان الذات في الكل.

وقد كان له العديد من التلاميذ الذين أسس كل واحد منهم مدرسة غنوصية مستقلة، وأشهرهم هو «توليمايوس» أو «بطليموس»، الذي طوّر نسقاً فلسفياً يستند إلى نصوص الكتاب المقدس. أما «ماركوس» فكان نشيطاً في آسيا الصغرى، وقد عمّق الجانب الشعائري في فكر أستاذه، واهتم بالدراسات الرقمية. وفي الشرق اهتم «ثيودوتوس» باللاهوت، وتفسير العهد القديم، وفسّر إنجيل يوحنا باعتباره تعبيراً عن رؤية «فالنتينوس».

وكان هناك أيضاً «مرقيون»، وهو مالكٌ ثري للسفن من إقليم «البنطس» على البحر الأسود. لم يفهم «مرقيون» سوى فكرة واحدة؛ وهي أن «الإله»، أو المسيح، لم يكن يهوه إله العبرانيين، فهذا هو الإله الصانع. وقد كان يقتبس دائماً خطاب «بطرس» إلى أهل «غلاطية»، ويبين الفرق بين قانون العهد القديم وقانون العهد الجديد. فمسألة حب الإله غير المشروط للإنسان التي وردت في إنجيل «بطرس» مسألة اكتسحت «مرقيون» تماماً؛ فأسس كنيسة (مسيحية) منافسة للكنيسة القائمة حينذاك. ومن أهم المفكرين الغنوصيين «باسيليديس»، الذي كان قائد مدرسة نشطاً في الإسكندرية في زمن الإمبراطور «هادريان» (في بداية القرن الثاني الميلادي)، ويبدو أنه كان يهودياً متأغرقاً رفض فكرة «الإله» الشخصي، وتبنى فكرة «الإله» الخفي، وذهب إلى أن المسيح أصبح روحانياً عند تعميده في نهر الأردن (لا عند ميلاده). وقد ظل عضواً في الكنيسة ولم يطرد منها قط، وهذا مما يبين غموض الموقف المسيحي من الغنوصية.

وأهم دعاة الغنوصية هو «ماني»، صاحب المذهب المانوي، الذي ولد في فارس (٢١٦ ـ ٢٧٧)، ونشأ في مدينة مسيحية يهودية. وتتسم منظومته بالثنائية الحادة، ربما بسبب أصلها الفارسي. وقد كان القديس أوغسطين

(٣٥٤ ـ ٤٣٠)، في بداية حياته، من أتباع «ماني»، وكتب بعض مؤلفاته أثناء هذه المرحلة. وأهم الوثائق الغنوصية هي نصوص «نجع حمادي»، إذ كانت مصر مركزاً للتفكير الغنوصي. وللغنوصيين كتب مقدسة، من بينها: **أبوكريفون جون** (أي كتاب جون الخفي)، و«**إنجيل توماس**» (الذي عثر عليه في مصر)، **وإنجيل فيليب، وإنجيل مريم المجدلية**.

وبعد القضاء على الهرطقة الغنوصية على يد الكنيسة، وبعد موت قيادتها، استمرت الغنوصية على هيئة حركات دينية خارج الديانات التوحيدية، وأحياناً داخلها. ويمكن القول إن منظومة عبد الله بن سبأ هي منظومة غنوصية. ويرى المؤرخون أن التصوف الإسلامي الحلولي المتطرف له طابع غنوصي، كما يُصنف بعض غلاة الشيعة على أنهم من الغنوصيين، ويُصنف العلويون (النصيريون) على أنهم جماعة إسلامية ذات توجه غنوصي. ويمكن تصنيف عقيدة الدروز، والبهائية، على أنها من أشكال الغنوص. ولا تزال هناك فرقة دينية في العراق وإيران تسمى «المندائيون»، وهي فرقة غنوصية يبلغ عدد أفرادها خمسة عشر ألفاً («مندائي» هي الكلمة الآرامية لـ «غنوص»)، وتتضمن عقيدتهم التطهر في المياه الجارية، وشعائر جنائزية مركبة؛ فحينما يموت المندائي يقوم الكاهن بالشعائر اللازمة لإعادة الروح إلى مسكنها الإلهي، حيث ستتلقى جسداً روحياً جديداً، وبهذه الطريقة يتوحد الميت مرة أخرى بآدم السري، أو المجد، جسد «الإله» المقدس.

وقد ظهرت جماعات غنوصية داخل المسيحية، مثل جماعات «الكاثارية»، التي ازدهرت بين القرن الثالث والقرن الحادي عشر في أرمينيا، وآسيا الصغرى، وشبه جزيرة البلقان، ومنها انتشرت إلى غرب أوروبا، خصوصاً جنوب فرنسا (الهرطقة الألبيجينية وغيرها). ويقال إن فرسان الهيكل كانوا أيضاً جماعة غنوصية، وإن المنشدين الذين يُطلق عليهم لفظ «تروبادور»، الذين تغنوا (تأثراً بالعرب) بالحب العذري الذي تحول إلى عبادة العذراء، قد تبنوا رؤية غنوصية للواقع. أما في شرق أوروبا (في بلغاريا، وشبه جزيرة البلقان، ويوغسلافيا)، فقد ظهرت جماعة «البوجوميل» (أصدقاء «الإله»). ويقال إن مسلمي البوسنة والهرسك كانوا من أصول غنوصية، فكأن الغنوصية هنا كانت هي الأرضية الفلسفية التي رفضوا على أساسها المسيحية، وأصبحوا هامشيين بالنسبة إليها؛ ولهذا كان من السهل

دخولهم إلى الإسلام مع وصول العثمانيين. وقد تغلغلت الغنوصية في اليهودية، وهيمنت عليها تماماً في القرن الرابع عشر بظهور القبالة، خصوصاً اللوريانية، وهي منظومة غنوصية متطرفة.

ومن منظورنا فإن من أهم الجماعات الغنوصية ما يسمى «الراسكول» (كلمة روسية تعني «المنشقون»)، الذين تركوا الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، وكان معظمهم من عناصر فلاحية روسية. وكان الريف الروسي وثنياً إلى حدٍّ كبير (حيث دخلت المسيحية إلى الريف متأخراً). ولهذا، ظهرت جماعاتُ منشقين عديدة، كانت غنوصية متطرفة رغم استخدامها للمصطلحات المسيحية؛ كان من بينها جماعةُ «الخليستي»، أي الضاربين أنفسهم بالسياط (كان منهم «راسبوتين»)، و«الجريشنيكي» الذين كانوا يؤمنون بالخلاص من خلال ارتكاب الرذائل والموبقات (تأليه الكون)، و«البيزجلوفنسكي» الذين كانوا يلزمون الصمت لمدد طويلة. ومن أهم هذه الجماعات «الدوخوبور»، (ومنهم مدام «بلافاتسكي» التي كان يتردد عليها كثير من رواد حركة الحداثة)، وهي مؤسسة الجماعة الثيوصوفية في لندن (ماتت عام ١٨٩١). وكان هناك «السكوبتسي»، أي المخصيون، الذين كانوا يعبرون عن إيمانهم بالخالق بخصي أنفسهم (إنكار الكون). وقد تأثرت «الحسيدية» بهذه الجماعات الغنوصية، خصوصاً «الخليستي».

وقد تمتعت الغنوصية بحركة بعث جديدة حين بدأ الإنسان الغربي مشروعه التحديثي. ونحن نذهب إلى أن ثمة علاقة قوية بين الغنوصية والمشروع التحديثي التنويري العلماني الغربي.

الأصول اليهودية للغنوصية

تتسم الغنوصية بتعدد المصادر، وبتعدد المكونات الثقافية، وبعدم التجانس. ومن أهم المكونات، ولعله أهمها طراً، التراث الديني اليهودي. ونحن نذهب إلى أن هناك مكوناً حلولياً كمونياً قوياً في اليهودية جعل لها قابلية عالية لإفراز الفكر الغنوصي. ويجب أن نتذكر أن اليهودية التي نتحدث عنها، وهي يهودية ما قبل الهيكل، لم تكن مفاهيمها أو عقائدها الدينية قد تبلورت بعد، بل وكانت هذه المفاهيم تحتوي على أفكار ثنوية وتعددية كثيرة. وقد ساهم انتشار اليهود على هيئة جماعات مشتتة داخل تشكيلات

حضارية شتى، في مدن البحر الأبيض المتوسط وبابل، إلى زيادة عدم تجانس اليهودية، بل وإلى تنافرها وتحولها إلى عقائد عديدة، أو ديانة مهجنة. ويظهر هذا في كثير من العقائد اليهودية الثنوية (مثل: عزازيل، وميتاترون، وقوة الملائكة والشياطين، وحدود الإله، والنزعة العدمية في سفر الجامعة، وإنكار البعث في كثير من كتب العهد القديم). وقد عُثر على أحجار في صحراء النقب عليها نقوش تتحدث عن «عشيره» زوجة «إله» يسرائيل، وكان يهود «ألفنتين» يعبدون يهوه وزوجته «عنات».

ثمة نصوص عديدة في العهد القديم يمكن تفسيرها تفسيراً غنوصياً بكل بساطة، وقد كان الغنوصيون اليهود يشيرون إلى الإصحاح الأول في سفر التكوين (خصوصاً المقطوعة رقم ٢٧ «فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم»)، وإلى حزقيال ١:٢٦ («وعلى شبه العرش شبه كمنظر إنسان عليه من فوق»)، كما أن كتب الرؤى (أبوكاليبس) اليهودية دعمت من الاتجاهات الغنوصية بتقسيمها الزمان، وبكل حدة، إلى زمان الفساد الحاضر، وزمان الخير المستقبل، وبرؤيتها للتاريخ باعتباره ساحة لصراع شرس بين قوى الخير وقوى الشر. كما أن النزعة الحلولية الكمونية القوية في هذه الكتب مهّدت الجو لظهور الغنوصية؛ فعلى سبيل المثال، جاء في كتاب **حكمة سليمان** أن روح «الإله» (نيوما) توجد في كل الأشياء. وقد انتشرت كتب الرؤى في أواخر الألف الأخيرة قبل الميلاد، ودخل كثير من عناصرها في الفكر الغنوصي.

ويذهب بعض الدارسين إلى أنه كانت هناك غنوصية يهودية قديمة قبل ظهور الغنوصية في العصر المسيحي، (واستمر ذلك حتى العصر الحديث بعد أن دخلت في التيار الغنوصي الأشمل). وفي كتابات «فيلون» السكندري ردود على بعض المهرطقين في عصره يُفهم منها وجود اتجاهات غنوصية. وثمة نظرية تذهب إلى أن جماعات البحر الميت، أو جماعات قمران (مثل الأسينيين) هي جماعات غنوصية مترهبنة.

وتعد كتابات «فيلون» ذاتها من مصادر الفكر الغنوصي؛ إذ حاول المزج بين الفكر الديني اليهودي والفكر الإغريقي. ويبدو أنه لم يكن وحيداً في محاولته هذه؛ فقد نشأ تراث كامل بين يهود الإسكندرية يهدف إلى التوفيق

بين الحضارتين. وهذا يظهر في الترجمة السبعينية للعهد القديم التي كانت تترجم المفاهيم اليهودية القومية بمفاهيم يونانية عالمية (وكانت كلمة «نفش» العبرية، أي «نفس»، تترجم إلى كلمة «نيوما» ومعناها «روح»، والتي استخدمت في الكتابات الغنوصية فيما بعد). ومن الأمثلة الأخرى، مسرحية حزقيال تراجيكوس»، وهو الكاتب المسرحي اليهودي السكندري الذي حاول، هو أيضاً، المزاوجة بين التراثين: اليهودي واليوناني، وانتهى إلى تصور غنوصي؛ ففي مسرحيته المسماة **الخروج** يرى موسى «الإله» في رؤياه جالساً على عرشه، وعن يمينه رجل، وحينما يدخل يدعوه ليجلس عن يساره، وقد كان هذا الرجل هو «الآدم قدمون»، أو «الأنثروبوس»، أو الإنسان الأول.

وقد انتشرت الحركة الغنوصية في المراكز التجارية «الكوزموبوليتانية»، مثل أنطاكية، والإسكندرية، ومدن آسيا الصغرى؛ وهي مدن كانت توجد فيها عبادات هجين مختلطة، وجماعات يهودية تتفاوت في حجمها. وداخل هذه المدن اختلطت الجماهير اليهودية بالنخبة الإغريقية الخالصة، أو النخبة المتأغرقة ذات الأصول الشرقية، واختلط الشرق بالغرب.

بنية الغنوصية

الغنوصية الأساسية نسق واحدي مغلق تماماً، ومنظومة حلولية كمونية واحدية عضوية كاملة، شديدة التطرف في واحديتها؛ فكل شيء فيها مرتبط بالشيء الآخر، بل ويتحدان ليصبحا شيئاً واحداً، وتصفى أية ثنائية أنطولوجية، فالإنسان هو «إله» الحكمة (صوفيا)، والداخل هو الخارج، والعالم الكبير هو العالم الصغير، وعملية الخلق هي العملية الجنسية. ونحن هنا لا نتحدث عن صورة مجازية إدراكية، وإنما عن اتحاد كامل في الجوهر والهوية؛ بحيث يصبح «الإله» والجنس، من الناحية الوجودية الأنطولوجية، وليس من الناحية الإبستيمولوجية، الشيءَ نفسَه. ومن ثم تتداخل كل الدوال والمدلولات تماماً، وتُرد كل الظواهر والأشياء إلى مبدأ واحد، وتصفى كل الثنائيات وحركات الانفصال باعتبارها أموراً عرضية.

وينتج عن هذا أن السرد القصصي في المنظومات الغنوصية قد يكون ممتعاً، لكنه دائري لا طائل من ورائه؛ فبعد تتبّع الحبكة، وبعد أن نرى

بل هو، كما أسلفنا، لا علاقة له بالكون. ولكن، رغم بُعدِه عن عالم الإنسان، فإن أحد أسمائه الخفية هو «أنثروبوس»، أي «الإنسان». وهذا أمر عميق الدلالة؛ فالإنسان جزء لا يتجزأ من «الإله»، و«الإله» جزء لا يتجزأ من الإنسان، بل إنه هو الإنسان، والإنسان هو «الإله»، وهذه مسألة محورية في المنظومة الغنوصية.

وهذا «الإله» الواحد لم يخلق العالم دفعة واحدة من العدم (كما هي الحال في الديانات التوحيدية: المسيحية والإسلام واليهودية الموحدة)، وإنما هي عملية تدريجية تتم من خلال الفيض، والصدور من مادة موجودة منذ الأزل (وهي مقلوب نظرية داروين في النشوء والارتقاء؛ فالفيض يبدأ من أعلى إلى أسفل، أما التطور فيبدأ من أسفل إلى أعلى). قد خلق «الإله» الخفي ذاته في بداية الأمر، ثم فاضت عنه، أو صدرت منه، مخلوقاتٌ تُسمى الأيونات، وهي القوى الروحية الأولية، والقوى الأزلية الصادرة عن مبدأ الموجودات، وهي بمثابة تشخصات للروح الإلهية، ونماذج للعالم اللامتناهي، وصورة مشخصة له، وهي مخلوقات شبه إنسانية تتدرج مراتبها بتدرج بُعدها عن مصدرها، فيقل جلالها كلما ابتعدت عنه، والعقول المفارقة هي أعلى الأيونات مرتبة.

والأيونات تحمل أسماء مجردة للغاية، وهي عادة أسماء معنى؛ كالفكر، والحكمة، والجلال، كما تحمل أحياناً أسماء جنسية وطبيعية مباشرة؛ فتسمى بأسماء الأعضاء التناسلية، وأجزاء جسم الإنسان (مفردات الحلولية). وجماع الأيونات يأخذ شكل الإنسان العادي. والأيونات هي ثمرة الجماع الجنسي بين «الإله» الأب، والأم، كما أن «الإله» «إله» ذكر وأنثى، أحياناً. وتأخذ عملية الخلق شكل انشطار وانفصال للجزء الذكوري عن الجزء الأنثوي. ورغم أن الأيونات فاضت عن الخالق، إلا أنها تشكل عملية تمايز لجوانب مختلفة للمطلق، ومع هذا تظل الأيونات والسفيروت، في جماعها، هي البليروما، أو هرم الملكوت الإلهي. وقد فاضت الأيونات عن «الخالق» حتى يتم سد الهوة بين «الإله» الخفي والعالم لتحقيق عملية الخلاص. ويبلغ عدد الأيونات سبعةً في بعض المنظومات، أو عشَرةً، أو أربعةَ عشَرَ وعادة ما تنقسم إلى ذكور وإناث، وتتزاوج (ولهذا يشار إليها بأنها «سيزجيس = Syzgies»، أي أزواج). وهذا الزواج هو في واقع الأمر حالة

البليروما، أي حالة التماسك الكامل، أو السيولة الكاملة والالتصاق والالتحام (الحالة الجنينية). ولنلاحظ أيضاً أن الزواج يعني، في المنظومات الغنوصية، الالتصاق الجسدي الكامل حتى لا توجد أي ثغرات، وهذا يشبه، من بعض الوجوه، فكرة «البانثيون» اليونانية، التي تقف على الطرف النقيض من فكرة الإله الواحد السامي.

وأهم الأيونات هو الإنسان باعتباره كياناً أزلياً مقدساً سابقاً على كل الوجود، وعلى خلق الكون نفسه، وهو أحياناً يقرن بـ«الإله» الخفي نفسه؛ فهذا، والإنسان الأول، هما الشيء نفسه. وقد خلق «الإله الخفي» (في بعض المنظومات الغنوصية) الإنسان الأول «أنثروبوس» أو «الآدم قدمون»، وهو صورة منه، ذكر وأنثى مثله، وقد خلق الإنسان ليكون مركزاً لحبه، ولكنه حب نرجسي؛ إذ إنه بحبه له يحب نفسه (وهذا تعبير عن النزعة الجنينية المحيطية النرجسية في المنظومات الغنوصية). ويقال إن هذا «الإله» انقسم من خلال الإنسان والأيونات حتى يتأمل في نفسه، وفي كماله، وهو ينقسم ويبقى الكل مع ذلك. وكل هذه الأبنية الأسطورية تحاول أن تفسر التعدد الهائل في إطار الوحدة الصارمة الكاملة، بل إنها وحدة واحدية تلغي التعدد تماماً؛ إذ إن ما يبقى دائماً هو الكل الواحد، المستمر بلا انقطاع، وقد ينقسم وينشطر، ولكنه يظل، مع هذا، هو الكل.

ويلي الإنسان الأول في أهميته أيون أنثوي هو صوفيا، أو الحكمة (وهي أيضاً إيزيس وعشتار)، وهي عادة أصغر الأيونات وآخرها. ثم تبدأ الحركة إلى أسفل، حركة السقوط إلى العوالم الدنيا، نتيجة خللٍ ما، يحدث بسبب أزمة داخلية في هذه البليروما أو الملكوت الإلهي، وتظهر قوى الظلام من داخل البليروما ذاتها. أما في المنظومات الغنوصية ذات الأصول الإيرانية فإن الثنوية تأخذ شكلاً أكثر وضوحاً؛ إذ إن قوى الظلام تأتي من خارج البليروما أو قوى النور، وهي قوى مساوية تماماً لقوى النور.

ولكن كيف يحدث الخلل؟ إنه يحدث، عادةً، نتيجة لفعل تقوم به صوفيا، أدنى الأيونات؛ إذ إنها، نتيجة لحبها العارم «للإله» الخفي، يفيض بها الشوق، وتمتلئ بالتفكير فيه، فتحاول الاقتراب منه، أو النظر إلى النور الأعظم، فيغشى بصرها. وفي رواية أخرى، تتجرأ، وتتجاوز حدودها،

وتحاول تأكيد إرادتها؛ فتدَّعي القدرة على الخلق، وتحاول أن تقلده. ويمكن أن يقوم بهذا الدور بعض الأيونات الأخرى؛ مثل الفكر، والعقل، أو الإدراك، أو حتى الإنسان الأول الذي ينفصل عن الخالق ليؤكد إرادته. ويحدث الخلل، أحياناً، نتيجة لخداع القوى الشيطانية لها، تلك القوى التي تأخذ شكل نور، ولكنه غير النور الإلهي. ولحل مشكلة أصل الخلل تفترض بعض المنظومات الغنوصية وجود «صوفيتين»: صوفيا السماوية، وصوفيا الأرضية؛ والذي يسقط إنما هو صوفيا الأرضية فحسب، أما صوفيا السماوية فهي التي تقوم بتخلصها، وتخلص نفسها في الوقت نفسه. وصوفيا المزدوجة قريبة الشبه بفكرة الصلب المسيحية؛ فالمسيح طبيعته مزدوجة (اللاهوت والناسوت)، ينزل الناسوت إلى الأرض ليصلب، وهو من خلال صلبه يخلص البشر.

ومهما كانت الأسباب التي أدت إلى السقوط، فإن البنية واحدة، أي إن ما يحدث هو خلل، أو خطأ، أو اختلاف في النسق الهندسي المتزن؛ أي خطأ لا خطيئة. وينتج عن هذا الخلل وفقدان التوازن في البليروما انفصال بعض عناصرها عنها، وتبعثر الشرارات «الإلهية». ويعبر عن هذه الفكرة بأشكال أسطورية أخرى؛ إذ يقال: إن «أنثروبوس» وصوفيا يخران صريعي هوى العالم السفلى نتيجة جهلهما، فيسقطان في جسد مادي (تحبس فيه الشرارات الإلهية، مثلما تهبط الآلهة البابلية إلى الهوة وتحبس فيها). وفي قصة أخرى، وَلدت صوفيا ملاكاً أو «إلهاً» أو قوة خالقة غريبة هي «الديمي إيرج» («الإله» الصانع) الذي يظن نفسه الخالق الحقيقي، وهو يمتلك بالفعل مقدرات «إلهية» ورثها عن أمه، ولكنه لا يعرف عن «الإله» الخفي شيئاً (فهو يتسم بالجهل الذي هو الشر في المنظومة الغنوصية)؛ فيتصور أنه «الإله» الواحد، ويحاول أن يقلد العالم الروحاني «الإلهي»، فيخلق الكون أو العالم المادي لإرضاء شهوته، وتأكيد سطوته. ولكن، في بعض المنظومات الغنوصية، يكون «الإله» الصانع هو وسيلة «الإله» في خلق العالم؛ فهو ابنه، أو «النوس»، أي العقل الكلي.

ولنلاحظ أن ما يفصل «الإله» الخفي عن الإنسان قد يكون مجرد فراغ أو حيز؛ فالعالم هنا قد انسحب منه «الإله»، وتركه مادة مبعثرة. فهو لا يشير إلى غرض واسع، أو معنى كامن، وإنما هو جسم مادي ضخم، فالطبيعة هي

«الأشياء الممتدة» (باللاتينية: ريس إكستنسا = res extensa)؛ الأمر الذي يذكرنا بـ«سبينوزا». ولأن «الإله» لا يتجلى فيها، فإن ما يبقى هو الكم، والسطح المادي، والامتداد والحجم - أي لا يوجد إلا ما يقاس. والحجم والكم يتحدثان عن قوة الصانع وإرادته، لا عن حبه وعطفه، ومن يتحدث عن القوة لا يتحدث عن المعنى، ومن ثَمَّ تصبح القضية كيف يمكن السيطرة على هذه القوة، وكيف يمكن توظيفها؟ هذه هي الصيغة الحيادية الباردة (التي تشبه العلمانية الحديثة الموضوعية في شهوتها العارمة للتغلب على اغتراب الإنسان، عن طريق هزيمة الطبيعة).

ولكن معظم المنظومات الغنوصية لا تترك الأمر عند هذا الحد؛ إذ إنها تذهب إلى أن ما يفصل «الإله» الخفي عن العالم والإنسان ليس مجرد حيز محايد بارد، وإنما هو عالم رديء شرير، معادٍ بشكل إيجابي عدواني؛ إذ إن «الإله» الصانع - حسب هذه الرواية - يقوم بخلق «الأركون» أي حكام السماوات والأرض (وهم في السابق آلهة السماوات السبع البابليون)، وهم قوى شيطانية تحكم السماوات، كما أنهم، حسب بعض المنظومات الغنوصية، يشاركون في صنعها، وفي صنع العالم. ويحكم، هو نفسه، السماء السابعة. وهذا العالم بسماواته وأرضه - مسرح حياة الإنسان - شر مستطير، بل هو بمثابة السجن الأكبر للعنصر الروحاني، زنزانته الأساسية هي الأرض، وحراسه هم حكام السماوات والأرض، ويقوم «الإله» الصانع بتقليد الأزلية؛ فيخلق الزمان والتاريخ. والزمان لا يختلف، في رداءته وشره، عن العالم؛ فهو القدر الغاشم (باليونانية: هايمارميني = hiemarmene، أو باللاتينية: فاتوم = fatum). و«الإله» الصانع إله قاس، غيور، وحقود، هو «إله» العهد القديم، وكذا أتباعه «الأركون» حكام السماوات والأرض، جميعهم يحكمون الكون والأرض؛ لا لتسود المحبة، أو لتعم الحكمة، أو ليزيد الفهم والإدراك، وإنما لتأكيد إرادتهم وقوتهم وسطوتهم وتسلطهم وتحديهم «للإله» الخفي، وإثبات قدرتهم في مجابهته. وهم، لهذا، كبلوا العالم بقوانينهم الكريهة. إنها قانون الطبيعة، أو سنة الحياة (الميلاد والموت على سبيل المثال) من الناحية المادية، وهي من الناحية الأخلاقية شريعة موسى كما جاءت في التوراة. وهذا «الإله» الصانع يتمسّك بحرفية النص المقدّس، وبظاهره دون باطنه، وبما أتى فيه من قوانين وأوامر ونواهٍ. إنه

عالم غير مفعم بالحب، عالم فيه حرب الإرادات والقوة، عالم إمبريالي؛ الجميع فيه يحارب ضد الجميع، إلا من يهرب منه؛ عالم الصراع الدائم الذي لا يختلف كثيراً عن عالمنا الحديث الذي اكتشفه «هوبز» و«مكيافللي» و«داروين»، ووضعوا قواعده.

يقف هذا على الطرف النقيض من «الإله» الخفي؛ فهو «إله» رحيم، كله خير ونور، لم يخلق الشر، بل إنه أرسل بالمخلِّص لينقذ البشر، والمخلِّص هو جزء لا يتجزأ منه، فهو ابنه. وأرسل بالعهد الجديد ليحل محل القديم (ولنلاحظ تسرب المصطلحات الإنسانية بدلاً من المصطلحات الهندسية؛ فبدلاً من الاتزان، نجد الخير، وبدلاً من الامتلاء، نجد الرحمة. وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن يُعرف من خلال مقولات إنسانية، إلا أن ثمة حتمية في استخدام مصطلحات إنسانية وزمنية في أي قول إنساني).

وإذا حاولنا أن نرسم صورة لهذا العالم، فإنه يمكننا أن نقول إنه يوجد في مركزه زنزانة الأرض، تحيط بها سبع سماوات، يحكم كل واحدة منها أحد حكام السماوات والأرض، وخارج السماء السابعة يبدأ الملكوت الإلهي (عالم البليروما) الذي سقطت منه صوفيا، فهي تقف على الحدود بين العالم الشيطاني والعالم الإلهي، وهي، لذلك، تؤدي دوراً أساسياً في عملية الخلاص. ويصيح «الإله» الصانع في صلفه: «أنا «الإله»، ولا يوجد سواي». فيأتيه ردّ من علٍ: «أنت في ضلال مبين، فوقك يوجد الإنسان الأول». وحينما يسمع الصانع الصوت الذي أتاه من علٍ، يقرر أن يخلق إنساناً يحاكي به الإنسان الأول الذي يعلوه (والذي رأى صورته منعكسة على سطح الماء)، فيخلق جسداً من المادة الأزلية الرديئة، ثم يسرق عنصراً روحانياً، ويقذف به في هذا الجسد كي يظل حبيساً داخله، ثم يقذف بالإنسان في زنزانة الأرض.

ومن الأمور التي تستوقف النظر الدور الذي يؤديه النور، والظلمة، والظلال، والانعكاسات، والتأمل في الذات في المنظومة الغنوصية. إنها تشبه، في كثير من النواحي، الأدب الحداثي، والفنون الحداثية. والانعكاسات والظلال انعكاس للنرجسية المتطرفة في النظام الغنوصي، حيث يصبح كل شيء هو كل شيء آخر، ويصبح «الإله» (ديوس) هو الإنسان

(أنثروبوس). وهي طريقة أسطورية لتناول قضية الحقيقة والوهم، تحاول حل القضية عن طريق إلغائها؛ إذ يصبح كل شيء حقيقة باعتباره نابعاً من الأصل الإلهي (النزعة الكونية: كوزميك = cosmic)، وتصبح كل الأمور وهماً باعتبارها ظلاً للأصل الإلهي (النزعة الحلولية المعادية للكون: أكوزميك = acosmic). وهذا لا يختلف كثيراً عن حل مشكلة الحقيقة في منظومة ما بعد الحداثة.

ونترك خلفنا «الإله» الخفي، والملكوت «الإلهي»، والإنسان الكامل، أو صوفيا السماوية، والدنيوية، والخلل، و«الإله» الصانع، والكون الشرير، والزمان الرديء، لننتقل إلى مركز هذه المنظومة بأسرها، ونقطة بدايتها ونهايتها: الإنسان. خلق «الإله» الصانع الإنسان من المادة لإغاظة «الإله» الخفي، أو لوضع بعض الشرارات «الإلهية» أو الروح (نيوما)، وحبسها فيه لتأكيد إرادته. ويقال إن صوفيا، بإيعاز من «الإله» الخفي، هي التي وضعت الروح في الجسد من قبيل العطف على الإنسان، وحتى تبدأ عملية الخلاص؛ إذ يمكن استعادة الشرارات «الإلهية» النورانية التي تبعثرت من خلال الإنسان. ويقال أيضاً إن الإنسان قد خُلق عن طريق الخطأ، أو الخلل الذي حدث. ومهما كان السبب، فإن الإنسان الذي خلق في الدنيا، وحبس فيها، يعيش في حالة تعاسة هائلة؛ فهو روحاني نوراني في عالم تسوده المادة والظلمة، عالِمٌ في عالم يسوده الجهل، واعٍ في عالم لا وعي فيه، يحلم بالحرية في عالم يحكمه القدر، فهو في الدنيا وليس منها، منفي فيها، ولا يملك من أمره شيئاً. وهنا يسأل الإنسان: لماذا يحتوي العالم على الشر؟ ويبدأ البحث عن حقيقة الذات وجوهرها الأصلي.

ويلاحظ، كذلك، أن فكرة التماثل بين العالم الأكبر (الماكروكوزم) والعالم الأصغر أو الإنسان (المايكروكوزم) فكرة أساسية في أي منظومة غنوصية. فهذا التماثل الكامل، بل والتطابق بين العالمين، تعبير عن البنية والعلاقات الهندسية، وعن التماسك العضوي حيث يصبح كل شيء هو الشيء الآخر. ويمكننا تخيل العالم الغنوصي على أنه يأخذ شكل مخروط: مجموعة من الدوائر المتداخلة التي تَدِق كلما تحركنا من القاعدة إلى القمة، وهي دوائر متداخلة ذات مركز واحد، مختلفة في الحجم، ولا تختلف في البنية. والمخروط في قمته هو عضو التذكير، وقاعدته هي عضو التأنيث؛ فهو، إذاً، «الإله» الذكر والأنثى.

وقد دخل في تكوين البشر إما كل هذه العناصر الثلاثة: الجسد والنفس والروح، أو بعضها. أما الجسد والنفس، فقد خلقهما «الإله» الصانع، وأما الروح (نيوما والتي تسمى أيضاً الشرارة) فهي شرارة «إلهية» سقطت في العالم، وحُبست في الجسد. والإنسان من خلال جسده ونفسه جزء من الكون خاضع للقدر، ولكنه من خلال روحه جزء من «الإله». ولكن، لا بد من التحفظ هنا، فكما أن الأيونات مراتب تصنف بمقدار قربها أو بعدها عن «الإله» الخفي (الروح أو النور المطلق)، فإن البشر أيضاً مراتب تصنف حسب وجود العنصر الروحاني فيها؛ ففي أعلى الهرم يوجد الإنسان الروحاني أو «الإلهي» أو النوراني أو الغنوصي أو العارف، وهو إنسان في حالة انشطار، مكون من جسد ونفس وروح، ويحوي داخل جسده (الدنيوي والمادي) القبس «الإلهي»؛ ولهذا فهو أكثر البشر تعاسة وغربة لأنه يعيش في عالم مادي له قوانينه الطبيعية المادية، بينما هو خلق من نور، ومن الذات «الإلهية» نفسها. ولكن عقله النوراني يمنعه من الامتزاج بعالم الطبيعة والمادة؛ إذ إنه يعرف أنه عالم انسحب منه «الإله»، فتحول إلى فراغ أو حيز. وهو يعيش في عالم تحكمه قيم أخلاقية ظالمة صاغها «الإله» الصانع، بينما هو في روحانيته يتجاوز الخير والشر، قانون في حدّ ذاته، لا يقبل إلا القانون السماوي الخفي، لأن منزله الحقيقي هناك، ولهذا تهفو روحه إلى الخلاص، وتتوق إلى العودة إلى أصلها، حتى يصبح «إلهاً» أو جزءاً من البليروما. ويحدث أحياناً أن روح بعض الروحانيين تصبح ثملة بسمّ العالم، وجهله، وقوانينه، وأخلاقياته، ولكنها يمكن أن تستيقظ من خلال المعرفة، أي من خلال العرفان (الغنوص).

يلي الإنسانَ الروحاني، في المنزلة، الإنسانُ النفساني، وهو الإنسان الذي توجد فيه نفس، وهؤلاء هم المؤمنون، وخلاصهم بالإيمان، وليس بالعرفان. أما النوع الثالث، فهو الإنسان الأرضي أو المادي أو الجسماني الذي يقف بقدميه على الأرض، ولا يتطلع إلى أي عالم آخر؛ إنه لا يحوي داخله قبساً إلهياً. ويشكل الإنسان الأرضي غالبية الناس من الجهال، ومنظومة الخلاص لا تتضمن سوى الروحانيين. ويلاحظ أن الاختلافات بين البشر ليست اختلافات أخلاقية، وإنما هي اختلافات أنطولوجية وجودية؛ لا تنصرف إلى سلوكهم، وإنما إلى بنيتهم وجوهرهم، وإلى طبيعتهم ذاتها.

وأسر الروح داخل الإنسان هو مصدر الحياة للنظام الكوني الرديء الذي صنعه «الإله» الصانع، وهو أيضاً سر بقائه؛ ولهذا فهو يحاول قصارى جهده الحفاظ على الروح في حالة الأسر أو النفي، يساعده حكّام السماوات والأرض. ولا يمكن للإنسان الروحاني أن يتقبل مثل هذا العالم الرديء، ولهذا لا بد من أن يأخذ الخلاص شكلاً جذرياً.

وفي محاولة تفسير وجود الشر في العالم، وكيف خرج من الخير، وفي محاولة تفسير التنوع، وكيف صدر عن الوحدة؛ طرحت المنظومات الغنوصية فكرة الخلل الكوني، وانشطار «الإله» والإنسان وتبعثرهما. وهناك ثنائيات متعارضة صلبة في المنظومات الغنوصية يمكن حصر بعضها كما يأتي:

«الإله» السامي الخفي الخير.	«الإله» الصانع المادي الشرير.
«البليروما» والاتزان والثبات والامتلاء.	الخلل الكوني وتبعثر الشرارات.
حكّام السماوات والأرض الأركون.	الإنسان الأول.
الالتحام العضوي أو السيولة الكاملة.	التبعثر الذري.
النور.	الظلمة.
العلم.	الجهل.
الروح طاهرة تبغي الالتحام بـ«الإله».	المادة والجسد مدنسان وأسيران في هذا العالم.
خير خالص وخالد.	شر خالص وزائل.
باطني جواني.	ظاهري براني.
الإنسان الروحاني الطاهر.	الإنسان النفساني والجسماني.
حقيقي.	زائف.

وهذه الثنائيات هي صدى للانشطارات الأولى: «الإله» الخفي منفصل عن العالم (الطبيعة/المادة)، والإنسان الرباني منفصل عنهما، ومنفصل كذلك عن «الإله» الخفي. ولكن هذه الثنائيات ثنائيات واهية غير حقيقية، فالواحدية هي دائماً قانون النسق الغنوصي؛ ولهذا فإن الإنسان الروحاني يحاول

اللحاق بأصله، أي بـ«الإله الخفي»، والالتحام به، وسد كل الثغرات، فتعود «البليروما» إلى الامتلاء دون انقطاع. وحينما يتم هذا، يختفي الزمان والمكان. لكن الخلاص النهائي هو تصفية كل الثنائيات الواهية، وإلغاء الكون لا إصلاحه، والعودة إلى الواحدية «الإلهية» (والخلاص من العالم المادي كله)، فهي حلولية كمونية واحدية روحانية كاملة دون أي مادة، (مقلوب الحلولية الواحدية هو المادية الكاملة دون أي روح).

ويذهب بعض الدارسين إلى أن ثنوية الغنوصية أقل حدة من الثنوية الفارسية التي تطرح وجود عنصرين مستقلين: قوى الظلام، وقوى النور، والصراع بينهما سيُكتب فيه النصر لقوى النور (آمنت فرق البحر الميت بأن العالم خيّر، رغم سيادة قوى الظلام على قوى النور). أما في المنظومة الغنوصية تحت تأثير الفكر الهيليني، فقد أصبح العنصران نتاج ذات واحدة هي الذات «الإلهية»، أو الملكوت الرباني. وبدلاً من الصراع بين الظلام والنور أصبح الصراع بين المادة والروح، وبين الجسد والروح، وبين العالم العلوي (عالم الوجود الخالص) والعالم السفلي (عالم الحواس). ورغم أنهما عنصران متناقضان تماماً، إلا أنهما اختلطا وامتزجا، والألم في هذا العالم هو نتيجة هذا الاختلاط؛ فالاختلاط هو الكارثة الكبرى، والخلل الأكبر (ومن ثَم، فإن الخلاص هو النور الواحدي الخالص).

ثم تبدأ عملية الخلاص، ومحاولة رأب الصدع، وإصلاح الخلل. ولفهم هذه العملية لا بد من أن نذكر أنفسنا، مرة أخرى، أن الخلل لم ينتج عن خطيئة أو ذنب؛ فالإنسان لم يقترف ذنباً، لذلك ليس مطلوباً منه التوبة، أو تبني أية منظومات أخلاقية. فما حدث هو خلل (هندسي) في البنية، ومن خلال هذا الخلل ظهر العالم الشرير والزمان الرديء اللذان لا معنى لهما. ولأن الخلل في البنية ذاتها فلا يوجد إمكانية للتسامي، أو لتجاوز العالم من خلال الإرادة الإنسانية؛ إذ لا فائدة تُرجى ولا جدوى. ويبدأ الخلاص بالغوص في الذات ليكتشف الإنسان حقيقته الخالدة، ويرفض وضعه في الكون والتاريخ، فيرفض الإنسان العارف جسده الفاني، فهو روحاني يرفض هذا العالم وقوانينه؛ إنه من عالم آخر له قوانين أخرى، بل إنه يرفض الموت، لأنه جزء من عالم أزلي، ويرفض الرذيلة والشريعة، فهو بريء مثل آدم قبل السقوط، ويرفض كل ما حدث في التاريخ باعتباره انحرافاً عن حالة

«البليروما». والخلاص لا يأخذ شكل تكفير عن خطيئة، إذ لا خطيئة؛ وإنما يأخذ شكل محاولة سد الثغرات، والعودة إلى الواحدية الإلهية، وتلاصق كل الأجزاء وتلاحمها في كل عضوي روحاني.

ويتم تصفية الثنائية بالقوة، أي بالقوة المعرفية للغنوص، وهي سلاح الإنسان ليتحرر من قوة القهر الكونية، قوة «الإله» الصانع وأعوانه. ومن خلال الغنوص، سيصبح الإنسان نفسه «إلهاً»؛ إذ إن الغنوص سيساعد الإنسان على أن يعرف الطريق إلى الخلود، وإلى العودة للاتحاد بـ«الإله»، أي طريق تجاوز الخطأ، وإصلاح الخلل. والغنوص ليس فكراً أو معرفة متعمقة بتركيبية الإنسان، وبطرق الخير والشر، وإنما هو معرفة يمكن الإنسان من خلالها أن يصارع القوى الشيطانية المسيطرة ويهزمها، ومن ثم تتطلب هذه المعرفة شحذاً للإرادة بهدف السيطرة. وعلى هذا، فإن الإرادة تحل محل العقل، والقوة تحل محل الأخلاق، والقوة الشريرة تقابلها القوة النورانية: قوة الغنوص. إن عملية الخلاص هنا لا علاقة لها بالأخلاق، أو بالقيم مثل الحب أو الإخاء؛ وهذا الموقف لا يختلف كثيراً في بنيته عن المقولة النيتشوية الأساسية عن إرادة القوة التي تعبّر عن نفسها في الإنسان الأعلى، ولا عن الفكرة الماركسية الخاصة بمعرفة قانون الضرورة [أي قوانين الطبيعة] للسيطرة عليها وغزوها وقهرها وتسخيرها، فيتحول الإنسان إلى «إله».

بعودة الإنسان إلى الواحدية «الإلهية» (البليروما)، تعود الشرارات «الإلهية» التي تبعثرت إلى أصلها بعد أن يكون قد تم إنقاذها من عالم الغفلة والضياع، تعود إلى النور الأصلي فيكتمل «الإله» مرة أخرى، وتكتمل «البليروما» ويعود إلى وحدته وكماله، فكأن الإنسان بخلاصه نفسه يخلص «الإله» أيضاً. ولكن لحظة تحقق الخلاص هي لحظة فناء الذات الإنسانية في الذات «الإلهية»: لحظة واحدية كاملة، ولحظة فناء الدنيا والكون.

وقد يكون من المفيد أن نقارن بين مفهوم الخلاص ووسائله في النسق الديني (التوحيدي) من جهة، وفي المنظومات الغنوصية الحلولية من جهة أخرى. ومن الواضح أن المدلول مختلف تماماً، على الرغم من استخدام الدال نفسه. فالعقائد الدينية التوحيدية تصدر عن تقبل لتركيبية الواقِعَيْن:

الإنساني والإلهي؛ فرحمة الله غير منفصلة عن عدالته، وقربه غير منفصل عن بعده، وهو ليس كمثله شيء، ومع هذا فإن يده مع الجماعة. ورغم وجود الشر في هذا العالم، فإن الكون ليس شريراً أو معادياً، والتاريخ، رغم ما فيه من مآسٍ، وأحياناً من عبث، يعبّر في نهاية الأمر عن مقاصد الإله؛ ولذلك فهو لا يأخذ شكل دوائر متكررة (مثل المفهوم اليوناني للتاريخ، أو مفهوم العود الأبدي عند «نيتشه»)، ولا يأخذ أيضاً شكل خط مستقيم (مثل المفاهيم التقدمية المادية الآلية)، وإنما يأخذ شكلاً متعرجاً فيه انتصارات وانكسارات، وحساب عادل في يوم القيامة، وبعث شخصي للإنسان جسداً وروحاً. الطبيعة ذاتها تشهد بوجوده وراءها دون حلوله فيها، وتشهد بأن العالم في نهاية الأمر عادل. لكن هذا العالم قد يكون غير مفهوم لنا تماماً، ففوق كل ذي علم عليم، ولكنه في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، يمكننا فهمه بما فيه الكفاية.

في هذه المنظومة، لا يوجد خطأ، وإنما توجد «خطيئة»، ولا يوجد خلل (هندسي)، وإنما ذنوب يرتكبها بشر مسؤولون عن أفعالهم لأنهم ليسوا مخيَّرين تماماً، ولا مجبرين تماماً، يزلّون أحياناً، أو يرتكبون الفحشاء، أو يحيدون عن الصراط المستقيم، ولكنهم أحياناً أخرى يُبدون التوبة والندم، ويفعلون الخير. فالشر ليس مفهوماً أنطولوجياً، وإنما هو مفهوم أخلاقي؛ ولهذا فإن طريق الخلاص واضح، وباب التوبة مفتوح، وثمة إيمان عميق بأن الله سيرسل برحمته، إن نفذنا إرادته، وفعلنا الخير. فالرؤية الإيمانية رؤية متفائلة دون استبعاد لإمكانيات الزلل والمأساة.

أما في الغنوصية، فإن العالم شرير، والزمان رديء؛ لأن «الإله» قد انسحب من العالم وتركه ظلاماً دامساً تحت حكم «الإله» الصانع، وحكّام السماوات والأرض. ورحمة هذا «الإله» منفصلة عن عدالته وقانونيته المتجسدة في «الإله» الصانع. ولهذا، لا جدوى من فعل الخير، أو محاولة التسامي، فالخلاص لا علاقة له بالأخلاق، والخلاص هو الفرار من هذا العالم، وتحطيمه لاستخلاص الشرارات «الإلهية»، والعودة إلى «الإله» حيث يترك الإنسان جسده المادي، وتلتحم روحه بالخالق. لذلك، فإنه لا بعث ولا حساب، وإنما خلود للروح التي تذوب في الكل «الإلهي» (أو الرحم الكوني). بل إن الأخلاق العادية هي قوانين دنيوية من «الإله» الصانع،

لا يلتزم بها الإنسان العارف، فهو أرستقراطي مسلّح بالمعنى الباطني، يقف متجاوزاً الخير والشر. إن العرفان يعطي صاحبه شرعية؛ فهو يسيطر على واقعه ودوافعه، ويضع قوانين خاصة به (ومن هنا تنوع العقائد الغنوصية دائماً)، وهي قوانين أسمى من قوانين هذا العالم. والإنسان العارف لا يكنّ إلا البغض لهذا العالم، بل ويعاديه. وقد تكون هذه الرؤية النخبوية مسألة طبيعية في الإطار الأخلاقي الغنوصي؛ فالمساواة في الفكر الديني مرتبطة دائماً بالتوحيد، فـ«إله» كل البشر يتساوى أمامه كل البشر، وانقسام الدين إلى دين للصفوة وآخر للجماهير هو ميراث الديانات الوثنية الحلولية حيث يتحدد مكان الإنسان، لا بمقدار ما يأتي به من خير، وإنما بمقدار تعبيره عن القداسة «الإلهية»، وحلولها وكمونها فيه، وبمقدار قربه أو بعده عن «الإله» القومي، وبمقدار عدد القرابين التي يقدمها. بل إن الاختلاف بين البشر في المنظومات الغنوصية ليس اختلافاً أخلاقياً، وإنما اختلاف أنطولوجي وجودي؛ فالمادة التي خُلق منها الروحانيون مختلفة عن تلك التي خُلق منها الجسمانيون، والنفسانيون، وهذا صدى للثنائية الحادة الزائفة التي تسم المنظومات الغنوصية، وهي ثنائية حادة في فصلها بين الأنواع، وهي في الوقت ذاته زائفة لأن النوع الروحاني هو النوع الوحيد الحقيقي.

ويتّسم السلوك الأخلاقي للغنوصيين بثنائية صلبة متطرفة؛ فهي تأخذ شكل زهد كامل، أو غوص كامل في حمأة الرذيلة. ولا يمكن فهم هذا إلا في إطار السمتين السابقتين: الإنسان العارف لا تسري عليه القوانين الأخلاقية العامة، وهو يكنّ البغض لهذا العالم؛ ولهذا فإنه ينسحب من الدنيا تماماً، فهي فاسدة، وعليه أن يحتفظ بالحد الأدنى من العلاقة معها حتى يحين وقت العودة إلى أصله. والزهد والرهبنة وإنكار أي نوع من أنواع المتعة، بما في ذلك المتعة الجنسية في الزواج، وتحاشي أي ممارسات جنسية مباحة شرعاً، بل والإحجام عن الإنجاب؛ كل هذه النشاطات ليست من قبيل التدريبات الصوفية والروحية التي يحاول المتصوف عن طريقها المبالغة في طاعة الله، وإنما هي تعبير عن عدمية الغنوصية، ورفضها الكامل للعالم، وإعلان عن ألوهية الإنسان الروحاني، وعن إرادته القوية؛ فالزهد ليس طاعة للخالق، أو تقرباً منه، وإنما هو رفض واحتجاج وانسحاب وتأكيد للإرادة (إنكار الكون).

لكن موقف التميز الأنطولوجي نفسه، ورفض العالم، يمكن أن يتبدى بصورة معاكسة تماماً. فلأن الإنسان العارف يملك المعرفة الحقة الخفية، فإنه يصبح حراً تماماً، من حقه أن يخرق القوانين، ومن حقه كل شيء، بل ومن واجبه أن يخرق الشرائع، ويعيش في حمأة الرذيلة بكل ما أوتي من قوة، وهو التزام «فاوستي» وليس مجرد رخصة سلبية، وذلك للأسباب الآتية:

١ ـ الشريعة أرسل بها «الإله» الصانع لإثقال كاهل الإنسان، وسجنه، وتعذيبه، وهي تعبير عن عدائه له، ولهذا فإن خرق الشريعة هو واجب على الإنسان العرفاني، والغوص في حمأة الرذيلة هو تحدٍّ واعٍ للمعايير التي يفرضها «الإله» الصانع.

٢ ـ تذهب معظم المنظومات الغنوصية إلى أنه لا يمكن إيقاف سلسلة السقوط؛ إذ إنها لا بد من أن تصل إلى منتهاها، وتبلغ مداها (والمنظومات الغنوصية حتمية كونية)، ولا بد لقوى الشر والطبيعة أن تعبّر عن نفسها. ومن خلال هذا التعبير، تنهك قواها حتى يمكن للروح أن تتحرر من حلقة التجسدات المتتالية. وعلى هذا فإن ارتكاب الرذائل والموبقات يساعد على إتمام الدورة الكونية للشر؛ فالغوص في حمأة الرذيلة، إذاً، فريضة وفضيلة، والشر هو شر في ظاهره فحسب، أما في باطنه فهو الخير كل الخير.

٣ ـ تذهب بعض المنظومات الغنوصية إلى أن الانغماس في الرذيلة هو محاولة لإرضاء حكّام السماوات والأرض (الأركون). فإن لم ينغمس الإنسان تماماً في الرذيلة، كل الرذيلة، فإن روحه تُرسل مرة أخرى إلى الأرض. ولعل انغماسه في الرذيلة هو من قبيل خداعهم.

لكل هذا، نجد أن الغنوصيين يقدسون بعض الشخصيات الملعونة في العهد القديم والجديد، مثل «قابيل» و«قورح» و«عيسو» و«يهوذا»، ويعبدون «ميتاترون» (تماماً كما أن حركات تحرير المرأة تقدس الآن «ليليت»، وتفضلها على حواء، وتذهب إلى أنها هي أم البشر الحقيقية)، فهؤلاء هم المتمردون العرفانيون الروحانيون الذين يخرقون شريعة موسى، شريعة «الإله» الصانع، هذا «الإله» الذي يضطهدهم، ويؤْثر الجسمانيين والمؤمنين العاديين عليهم، أي إنه يؤثر الأغلبية غير المستنيرة عليهم. بل إن الثعبان الذي كشف

لآدم وحواء سر شجرة المعرفة هو البطل الحقيقي لقصة الخلق من وجهة نظر الغنوصية؛ فهو رمز تحدي الخالق، ورفض الحدود والشريعة، ورفض الجهل الذي ضربه الصانع على الإنسان، أي إنه رمز لرفض الكون.

ويتضح الفرق بين الرؤية التوحيدية والرؤية الغنوصية في موقف كل منهما من الخلاص. فالخلاص الديني قد يتم من خلال إقامة شعائر محددة، مرتبطة بقصص ديني، أو أساطير دينية، ولكن يظل هناك مضمون أخلاقي للقصص والأساطير والشعائر المترتبة عليها؛ بل إن أهم ما في هذا القصص أو الأساطير هو المغزى الأخلاقي، أو المغزى المعرفي الذي لا ينفصل عن المغزى الأخلاقي. وقد وردت هذه القصص في كتاب مقدس، تعاليمه واضحة، يقرؤه من يريد أن ينفذ تعاليمه التي تؤكد المضمون الأخلاقي للقصص؛ فإن فعل الخير كان مصيره الجنة يوم القيامة. أما الخلاص الغنوصي، فإنه يأخذ شكل بحث عن الصيغة السحرية المناسبة، والطلّسمات، والكلمات، والعلامات، والمعنى الباطني للكتب المقدسة التي يتم من خلالها التغلب على حكام السماوات والأرض وخداعهم. لهذا، فإن الخلاص الغنوصي مرتبط دائماً بالسحر والشعائر، وهي شعائر مرتبطة بنسق أسطوري هائل ضخم، يعطيها ترابطاً ومدلولاً. فالأسطورة تخبئ ميتافيزيقا الغنوصية، ونسقها المعرفي، وهي ميتافيزيقا ليس لها مضمون أخلاقي، أو هي تؤكد عدم جدوى الأخلاق. ولذلك، تظل الشعائر (مثل شعائر السحر) تهدف إلى التحكم في العالم، وتأكيد الإرادة (إرادة القوة)، لا فعل الخير. ومن هنا، لا بد من اكتساب المهارة في أداء الشعائر، والمبالغة في الالتزام بأدق تفاصيلها.

والغنوصية، في هذا، تشبه تماماً العلم الحديث بنزعته الفاوستية للتحكم في العالم من خلال الصيغ الدقيقة، وهو يقدم ميتافيزيقا ضرورة التحكم فيه، دون أي أعباء أخلاقية. في العصور الوسطى، كان الدكتور «فاوستوس»[٢] يُعد مفكراً غنوصياً، يود لو يحصل على كل المعرفة بهدف تأكيد إرادته، والتحكم في العالم والهيمنة عليه.

---

(٢) يوهان جوته، **فاوست**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، أعمال خالدة؛ ٣، ط ٢ (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٧). [المراجع].

العالم فاسد، والزمان رديء، والشر يعم الكون، فكيف يمكن إنقاذ الإنسان، وتحقيق الخلاص إذاً؟ لا بد، لإنجاز هذا الهدف، من آليات عجائبية، لا تتجاوز قانون الكون فحسب، وإنما قوانين الأخلاق أيضاً. فإذا كان «الإله» الخفي خفياً، وكان غير مكترث بالعالم، ولا علاقة له به، فمن ذا الذي سيبدأ عملية الخلاص؟ ولِمَ؟ هنا نجد أن المنظومات الغنوصية مختلطة تماماً، ولكنها تحل الإشكالية عن طريق طرح حل لا علاقة له، البتة، بأي غرض أخلاقي أو إنساني. فكما أن السقوط يتم نتيجة خطأ لا خطيئة، انحراف عن المسار لا عن الصراط المستقيم، وخروج هندسي عن الدورة لا فعل أخلاقي إرادي؛ فإن عملية الخلاص تبدأ، لا من خلال التوبة، وإنما من خلال شيء يحدث في البنية ذاتها. ولنلاحظ أن ثمة نموذجاً هندسياً كامناً، وأن تطور الحبكة الغنوصية يتم من خلال حدث ما، داخل النسق الهندسي، فيلاحظ مثلاً أن «صوفيا» تظل في السماء الثامنة تقوم بدور الوسيط، ولا تتدخل في العالم، ولكن «صوفيا» الزمنية، انعكاسها في الأرض، هي التي تقوم بعملية الخلاص؛ فالخلاص هو نتيجة انعكاس صورة، كما أن هذه العملية لا بد من أن تبدأ حتماً، لأن سقوط شرارات «إلهية» يعني أن «البليروما»، أو الاكتمال «الإلهي»، قد اهتز وفقد توازنه، فتبدأ عملية استعادة التوازن؛ أي إنها عملية بنيوية هندسية. وفي هذه الحالة، تكون علاقة «الإله» الخفي بالعالم علاقة غير مباشرة، ومؤقتة للغاية؛ إذ إنه، بعد أن يستعيد الشرارات، سينسحب من الكون مرة أخرى.

وكل التصورات الأخرى على هذا المنوال؛ فالخلاص عملية كونية ذات طابع هندسي، لا غرض بشري وراءها، ولا رحمة إلهية. وقد أسلفنا أن البشر يُقسمون إلى جسمانيين، ونفسانيين، وروحانيين؛ ومن بين الروحانيين من يتمتعون بدرجة عالية من النورانية والشفافية، فيصلهم وحي، ويسجلون عرفانهم أو غنوصهم في كتب يُوحى بها. ولكن حتى هؤلاء لا يكْفون؛ إذ لا بد من إرسال أداة عجائبية من «الإله»، لا بد من إرسال المخلِّص «سوتر»، أي المنتصر (وهو أحد الأيونات من المراتب العليا)، وهو أيضاً الإنسان أو الابن. ينزل المخلِّص إلى هذا الكون الفاسد، ويعيش فيه منفياً مثل الإنسان؛ يعيش فيه دون أن يكون منه. وفكرة المخلِّص الغنوصي تعود إلى مجموعة من الأفكار الوثنية المختلفة في الديانة الهندوكية، والبابلية،

والزرادشتية، واليونانية، والرومانية. وينزل المخلِّص، ومهمته ليست التضحية بذاته، وإنما نقل العرفان، أي الغنوص اللازم لعملية الخلاص، أي معرفة الإنسان ذاتَه التي هي معرفة «الإله» (فـ«الإله» في نهاية الأمر هو الإنسان)، ومعرفة طريقة خروج الروح من المادة، وأصل العالم (كوزمولوجي)، وتركيبه (كوزموجوني)، وسر الوجود. والمخلِّص يعرف كيف يعمل عقل «الإله»، بل ويشارك في المنظومات «الإلهية»، ويجسدها؛ فهو تجسيد للـ«إله» الخفي في الزمان الرديء. وتذهب بعض المنظومات الغنوصية إلى أن ثمة مخلصاً واحداً عبر التاريخ يتجسد في أشكال مختلفة وتجليات شتى؛ فهو «بوذا» تارة، وهو «كونفوشيوس» تارة أخرى، وهو عيسى، أو محمد (ﷺ) مرة ثالثة، أو هذا المخلِّص أو ذاك أخيراً. أما في نظام ماني الغنوصي، فإن هؤلاء المخلِّصين هم «بوذا»، و«زرادشت»، و«عيسى»، و«ماني» نفسه. وأحياناً يصبح المعلم الغنوصي هو ذاته المخلِّص، تَجسُّد «الإله»، وحامل الغنوص؛ فكان تابعوه يعبدونه.

يهبط المخلِّص في عالم الظلمات؛ إذ أرسلت به «صوفيا» السماوية (وهو هنا يشبه «مردوك» «إله» النور عند البابليين الذي يحارب وحش الأعماق «تيامات»). ولنلاحظ هنا عملية سد الثغرات؛ فالمخلِّص يعبر الهوة، ويخترق الحواجز، وهو في هبوطه يأخذ شكل حكّام السماوات والأرض، الواحد بعد الآخر، حتى يصل إلى عالم الظلمة. وهو ينجح في العبور بسبب حيله ودهائه وقوة ذكائه وقوته وعرفانه. ومهمة المخلِّص ليست أخلاقية، فهو لن يحضر ليقيم العدل في الأرض، وإنما لينقل الغنوص (العرفان) اللازم للروح النورانية (ولصوفيا الأرضية) ليوقظها من سُباتها، ويعلمها كيفية الخلاص من الكون الخاضع لقوانين حكّام السماوات والأرض، وقوانين الطبيعة. وعملية الخلاص تنطبق على الروحانيين وحدهم (دون الجسمانيين أو النفسانيين فهم لا نصيب لهم في الخلاص لأن الخالق لا يكترث بهم). وسيتعلم الروحانيون الغنوص، وسيقومون بخداع حكّام السماوات والأرض إلى أن يتوحدوا بـ«الإله». يأتي المخلِّص، وينقذ «صوفيا»، وهي هدف عملية الخلاص، ولكنها أيضاً أداته؛ فمن خلالها تجمع الشرارات المبعثرة، ثم تبدأ الذات الإنسانية في الصعود مع المخلِّص، تاركة وراءها أرديتها. وحينما تصبح الروح عارية تماماً، فإنها تصل إلى

«الإله» الخفي، وتذوب فيه، فتتجمع الشرارات وتعود إليه وحدته وتكامله، أي تعود مرة أخرى حالة «البليروما»: حالة الاتزان الهندسية الأولى.

ولكن، إذا كان الإنسان هو «الإله»، والمخلِّص هو الإنسان/ «الإله»؛ فإن المخلِّص، بتخليص الإنسان، يخلِّص نفسه، كما يخلِّص الخالق؛ و«صوفيا» السماوية، بتخليص «صوفيا» الأرضية، تخلِّص نفسها، وتجمع الشرارات «الإلهية» المبعثرة؛ والإنسان الأزلي، بتخليص الإنسان الأرضي، يخلِّص نفسه، ويكمل وحدة «الإله». فالمخلِّص يخلِّص نفسه بتخليص الآخرين، فهو المخلِّص/ المخلَّص (باللاتينية: سالفاتور سالفاندوس = salvator salvandus). فالمخلِّص، والشرارات، وصوفيا، والإنسان؛ كلهم وحدة واحدة، بل هم الشيء نفسه. وقد يعاني المخلِّص (سوتر) أثناء عملية الخلاص؛ ولهذا يسمى أيضاً «كريستوس»، أي «المسيح». ولكنه، حسب الرؤية الغنوصية، يرفع، قبل الصلب، ذاته، ويصلب بدلاً من ذلك شبيه له. وقد حاول الغنوصيون أن يربطوا بين «سوتر»، و«كريستوس»، أو المسيح، فاستخدموا اسم المسيح للإشارة لمنقذهم، ولكنهم رأوا أن «سوتر» يمتزج بالمسيح، ويتوحد معه، أو يستخدم المسيح أداة له. وقال بعضهم إن المسيح عيسى بن مريم يصبح «كريستوس» بعد اتحاد «سوتر» به، وهذا لم يتم عند مولده من خلال الحمل بلا دنس، وإنما في سن الثانية عشرة، وإن «سوتر» يستخدم عيسى كأداة له في نقل العلم الغنوصي.

وكان ثمة فارق أساسي بين المسيح الغنوصي وفكرة المسيح في المسيحية؛ فصلب المسيح بالنسبة إلى المسيحيين هو طريقة الخلاص، أما بالنسبة إلى الغنوصيين فإن الخلاص يأتي من خلال المعرفة الباطنية (العرفان أو الغنوص) التي سيأتي بها المسيح. وقد ادعى الغنوصيون أن المسيح قد كشف الغنوص بالفعل للحواريين، ولكنهم أفسدوا رسالته، وتوجهوا بها لليهود.

ويلاحظ أنه يوجد نوعان من المخلِّصين: فهناك المخلِّص الراهب الذي ينسحب تماماً من العالم، ولا يحتك به (قدر طاقته) إلى أن يخلص الأرض، ويجمع الشرارات ويعود. وهناك أيضاً المخلِّص الفاجر الذي يخرق القوانين، شريعة حكّام السماوات والأرض، ويغوص في الموبقات حتى

بوفي الطبيعة حقها، ويرهق قواها حتى يتسنى للروح النورانية أن تخرج عن دائرة التناسخ اللامتناهية. ويلاحظ أن كلاً من الزهد والفُجر يشكلان رفضاً لشريعة الصانع.

وبعد أن يتم الخلاص، وتُستعاد الشرارات الإلهية، ماذا سيحدث للعالم الشرير، والزمان الرديء؟ سنكتشف أن الخلاص يعني النهاية الكاملة للكون وللتاريخ؛ فبعد أن يجمع المخلِّص الشرارات، ينسحب النور «الإلهي» من الكون، ويعم العالمَ ظلام، وتختفي المادة. ويذهب المعلم الغنوصي «باسيليديس» إلى أن «الإله» الخفي سيرسل بالجهل، فيحل على العالم تماماً، ولا يشعر الجسمانيون والنفسانيون فيه بأي غربة، ولا بأن العالم مختلف عن طبيعتهم؛ بل إنه يذهب إلى أنهم سيحققون ضرباً من الأزلية، أو السكون الأزلي، لأن كل شيء مستقر في مكانه الطبيعي المناسب فلا يفنى، إذ إنه لا يفنى إلا من يترك مكانه.

ولنلاحظ هنا أن الرؤية الغنوصية للتاريخ رؤية أخروية «إسكاتولوجية» كاملة؛ فنهاية التاريخ هي أهم لحظاته منذ لحظة بدئه، ونهاية الكون هي أهم لحظاته منذ خلقه؛ إذ عندها ينتصر العارفون، ويعودون إلى أصلهم «الإلهي». والتاريخ ذاته هو مسرح الصراع بين المخلِّص والغنوصيين وحكام السماوات والأرض، وهو صراع معروفة نتيجته مسبقاً؛ لهذا لا يوجد في واقع الأمر سوى الماضي (لحظة الخلل)، والمستقبل (نقطة النهاية). ولنلاحظ أن نهاية التاريخ تعني، أيضاً، نهاية الكون ونهاية الإنسان كظاهرة مركبة، بل وتعني نهاية «الإله» ككيان متعالٍ؛ إذ تلتحم به الشرارات، كما يلتحم به البشر والمخلِّص وكل العناصر النورانية، فيصبح مجرد كلٍّ «إلهي».

الغنوصية والمسيحية والإسلام

أرادت الغنوصية أن تتحدى المسيحية، وأن تستولي عليها وعلى رموزها؛ وذلك حين قرنت بين «سوتر» والمسيح، واتخذت الصليب رمزاً لها. ولكن هذا الرمز، في الإطار الغنوصي، أصبح رمز الخط الفاصل بين العالم الروحاني والعالم المادي. وقد عُرِّفت الغنوصية بأنها المحاولة الأخيرة من قِبَل وثنية العالم القديم (بالتحالف مع بعض العناصر اليهودية التي كانت قد بدأت تتفسخ كنسق ديني بسبب هدم الهيكل، وبسبب وجود

ترسبات جيولوجية متناقضة داخلها)، لهزيمة الدين الجديد ومصادره ورموزه. وقد أخذ الهجوم، أساساً، شكل تأكيد الثنوية الوثنية القديمة. ولعل الغنوصية قد أخذت هذا الشكل لأن المسيحية ذاتها كانت تحوي داخلها بعض العناصر المبهمة، خصوصاً تجاه اليهودية. ولكل هذا، وجد الغنوصيون الفرصة سانحة لتأكيد الثنوية القديمة، ووجدوا أساساً لها في هذا التناقض الواضح؛ فشنوا حملتهم الشرسة ضد المسيحية؛ الأمر الذي اضطر المسيحية الأولى إلى بلورة عقائدها، وتعريف نفسها بشكل محدد، حتى يتسنى لها القضاء على الهرطقة التي كانت تتهددها، كما اضطرها إلى تبني بعض العقائد الغنوصية وأشكالها بسبب جاذبيتها للجماهير:

١ ـ يلاحظ أن العقائد الغنوصية تقدم رؤيتها من خلال بناء أسطوري مركّب ظاهرياً، وبسيط للغاية من الداخل؛ إذ تتحد الأجزاء بالكل، وتذوب فيه. ويصاحب البناءَ الأسطوري هيكلٌ شعائري مركّب. والغنوص مسألة ذاتية متطرفة، أو موضوعية متطرفة (تمركز حول الذات، وتمركز حول الموضوع)، فالعرفان هو معرفة الإنسان لذاته، أي معرفة «الإله»، ومن ثم فإن الإنسان هو كنيسة ذاته. والعرفان عبارة عن صيغة سحرية يمكن عن طريقها السيطرة على العالم، والخلاص يتم من خلال الغنوص، لا من خلال التوبة. وكرد فعل على هذا، قامت الكنيسة بتأكيد ذاتها كمؤسسة لها وجود موضوعي؛ فظهرت الكنيسة «الكاثوليكية»، أي الكنيسة العالمية الواحدة التي حاولت محاصرة الحلول بتركيزه في شخص المسيح، وبوضع نهاية له عن طريق قيامة المسيح، وعودة الابن إلى أبيه «الإلهي». فالحلول حلول مؤقت، شخصي منتهٍ. ثم حاولت محاصرته، مرة أخرى، عن طريق استيعابه في ذاتها، تاركة التاريخ مجالاً لحرية الإنسان واختياره الأخلاقي. وقد جعلت الكنيسة الخلاص حكراً عليها، ومن داخلها، ومن خلال كهنتها وقساوستها، وهي وحدها لها سلطة وضع المعايير الدقيقة للإيمان والهرطقة. وقد أصبح تفسير الكتاب المقدس أمراً تضطلع به هي وحدها، بما في ذلك التفسيرات الباطنية للعهد القديم. وبذلك تصدت الكنيسة للنزعة الذاتية الغنوصية، وتصدت في الوقت نفسه للبحث الغنوصي عن التعويذة والطلّسمات والشعائر التي تضمن الخلاص، كما أنها ربطت بين الخلاص والقيم الأخلاقية؛ أي إنها تصدت للنزعة الموضوعية أو الشيئية في

الغنوصية. ويمكننا أن نقول إن المسيحية تبنت السبيل الحلولي الكموني، وركزته في البابا والكنيسة والكهنوت حلاً لمشكلة الحلولية الكمونية، ولمشكلة تواصل المطلق مع النسبي.

ولكن الكنيسة في تصديها هذا تبنت بعض الأشكال الغنوصية (الموضوعية)، مثل الإكثار من الشعائر، وتأكيد مركزية دور الكاهن الذي يقيم الشعائر، وهو صدى للمخلِّص الذي يأتي بالعرفان. والبابا المعصوم، كاهن الكهنة، يكاد يقترب من المخلِّص باعتباره تجسيداً للـ«إله». وقد تبنت الكنيسة الكاثوليكية كثيراً من الأساطير الغنوصية في مفاهيمها ـ مثل عقيدة التثليث، والصلب والقيام. بل إن الكنيسة في رؤيتها لنفسها خلعت على نفسها الغنوص، وأصبحت هي «الإله» الخفي؛ فالمسيح هو آدم الثاني (أنثروبوس الذي ينزل إلى الأرض، أو صوفيا السماوية التي تنزل لتصبح صوفيا الأرضية). والمسيح هو رأس الكنيسة، والكنيسة هي الجسد، والإنسان يصبح جزءاً من هذا الجسد بتعميده؛ فالتعميد، هنا، يكاد يكون شبه غنوص، عن طريقه يلتحم الإنسان بـ«البليروما»، أي الكنيسة. بل إن المسيحية احتفظت بقدر كبير من التركيز على الجانب الذاتي في التجربة الدينية الذي يعبّر عن نفسه في كثير من المفاهيم الدينية المسيحية.

والإسلام على النقيض من هذا على طول الخط؛ فالقرآن يحوي قصصاً لا أساطير، وبناؤه القصصي بسيط، وإن كانت البساطة لا تَجبُّ تركيبية موقف الإنسان في الكون وجدليته. والمغزى الأخلاقي للقصص القرآني واضح تماماً، فهو يحوي مجازاً لا رموزاً؛ ولهذا يجب ألا يخضع للتأويلات الرمزية والتفسيرات الباطنية. وقد أبقيت الشعائر للحد الأدنى، لأن التركيز هو تركيز على الجانب الأخلاقي، ويمكن للمؤمن أن يقوم بالشعائر بمفرده من دون إمام، أو بالاشتراك مع جماعة وراء إمام (لا كاهن). وتفسير الفقهاء للقرآن هو اجتهاد قد يصيب صاحبه، وقد يخطئ؛ فالمعرفة معرفة بكتاب الله المفتوح أمام الجميع، والمتاح لهم، ما داموا يمتلكون المقدرة الفكرية للاضطلاع بالمهمة. ولا شك في أن معرفة الذات أمر في غاية الأهمية في أي تجربة إيمانية، ولكنها في الإسلام معرفة تهدف إلى محاكمتها وتقويمها، لا تحقيقها أو تضخيمها. ولا بد من أن تؤدي معرفة الذات إلى فعل أخلاقي وشعائر تُؤدّى في الزمان الإنساني.

٢ ـ تمت كتابة العهد الجديد واعتماد الروايات المختلفة، لأن الغنوصيين كانوا لا يكفون عن كتابة كتب مقدسة ينسبونها إلى المسيح وإلى الحواريين. ولكن العهد الجديد هو ذاته مجموعة من الروايات المتضاربة. ثم تبنت الكنيسة، بعد ذلك، العهد القديم كتاباً مقدساً (رغم بعض الاتجاهات بين بعض آباء الكنيسة نحو رفضه في البداية)، وذلك حتى يتم القضاء على الثنائية الغنوصية التي تذهب إلى وجود «إلهين»: واحد شرير خلق العهد القديم، والآخر خيِّر أرسل العهد الجديد. وقد حاولت المسيحية إدخال عنصر أخلاقي على العهد القديم، وحاولت تفسيره باعتباره إعداداً للعهد الجديد. ومع هذا، تظل بنية العهد القديم، ورؤية الكون المتواترة فيه، مختلفة تماماً عما جاء في العهد الجديد؛ مما سبب قدراً من الإبهام، بل والثنائية. فالعهد القديم ببنيته الجيولوجية يحوي داخله طبقة حلولية كمونية واحدية قوية، تبدّت في الدعوة القومية الشرسة، وفي الزيادة المتطرفة للشعائر، وفي التمركز حول العبادة القربانية المركزية في الهيكل، أو حول تقديس الأرض. و«الإله» القومي الغيور الذي يتحدث عنه الغنوصيون يوجد بالفعل في العهد القديم، وهو «إله» شرس، يرتكب أفعالاً غير أخلاقية، على عكس الأخلاق المسيحية التي ترد في العهد الجديد، وعلى عكس مفهوم الخالق الذي يتسم بالعالمية. بل وثمة إبهام آخر في موقف المسيح (كما أورده أحد الأناجيل) من العهد القديم: فهو يقول إنه لم يأتِ لإلغاء القانون (الشريعة)، وإنما لتنفيذه. ومع هذا، أباحت الشريعة المسيحية كثيراً من المحرمات التي فرضتها اليهودية، وذلك على الرغم من أنها مرسلة من «الإله» حسب الرؤية المسيحية ذاتها. وقد فُتح هذا الباب على مصراعيه للغنوصيين لتأكيد الثنوية.

ويقف هذا على الطرف النقيض من الإسلام الذي يؤكد قداسة الكتب المنزلة لليهود والمسيحيين، ولكنه يذهب إلى أنها قد حُرِّفت. وقد أرسل الله كتاباً مقدساً هو القرآن، كتاباً يقدم رؤية مركبة للإله، تستند إليها رؤية الإنسان والكون.

٣ ـ يلاحظ أن «الإله» في المنظومة الغنوصية مفارق تماماً للعالم؛ فهو «إله» خفي موضوعي لا يكنّ حباً ولا كرهاً للعالم؛ ولهذا، فإن العالم دونه في حالة تبعثر ذري. وتحل الغنوصية مشكلة التبعثر بالحلولية الجنينية

العضوية، وهي انسلاخ الإنسان من جحيم الغربة، والتفتت إلى فردوس الحلول والواحدية، والعودة إلى «البليروما»، والالتصاق بـ«الخالق». والحل الغنوصي يتسم بالثنائية الواهية التي تصفى لتصبح واحدية كاملة، وهو حل لا علاقة له بالإرادة الإنسانية؛ لذلك، فإن الأخلاق الغنوصية تأخذ شكل رهبنة وانغماس في الرذيلة في الوقت نفسه ـ رفض كامل للعالم المادي، وإقبال كامل عليه، وهي محاولة للوصول إلى المطلق عن طريق الغوص في المادة. وقد حلت المسيحية هذه المشكلة بالثالوث: الأب، والابن، والروح القدس؛ فالأب والروح القدس يشبهان «الإله» الخفي، أما المسيح فهو الإله المتجسد، المخلّص، «الإله» المذبوح الذي يبعث، وهو بمجيئه يستعيد المعنى والكلية للكون. ورغم تفوق الحل المسيحي على الحل الغنوصي، إلا أنه يعاني من درجة من الثنائية على حساب التركيبية الحقة. ولهذا نجد اتجاهاً نحو الرهبنة في المسيحية، ولكنه في الوقت ذاته اتجاه نحو العلمنة؛ إذ يترك ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. أما في التصور الإسلامي، فإن الله مفارق، يوجد مسافة بينه وبين الإنسان؛ فهو ليس كمثله شيء، ولكنه ليس بمنسحب من العالم، بل قريب من الإنسان، رحيم به، لم يهجره كليةً. ويحاول الإنسان أن يفعل الخير ليتقرب منه، ولكنه لا يلتصق به، ولا يتوحد معه. فالإله ذاته هو الإله الصانع، والإله الخفي[٣]، وهو القريب والبعيد، يوجد خارج الزمان والطبيعة، ولكنه يتجلى خلالهما، رغم تنزهه عنهما.

٤ ـ تبنت المسيحية الموقف الغنوصي الخاص بأن العالم شرير، وأن ثمة خطيئة أولى. وفكرة الخطيئة الأولى قريبة في واقع الأمر من الخلل الغنوصي، فهي خلل في البنية، يُوَرَّث للبشر دونما ذنب اقترفوه. وقد أدى هذا إلى ظهور فكرة الرهبنة، وإلى تزايد الاتجاه نحو التصوف (الحلولي). كما أن تعاظم العنصر الصوفي في المسيحية هو نتيجة أخرى للغنوصية، ويمكن أن نرى التأكيد المتطرف على الطقوس، والزهد، والتقشف؛ باعتباره رد فعل مسيحيّ على التأكيد الغنوصي على التعويذة والسحر، وباعتباره محاولة لتطوير فكر تصوفي داخل إطار توحيدي. ولهذا، فقد تبنت المسيحية

---

(٣) يبدو لي هنا أنه كان من الأفضل استعمال اسمين آخرين من أسماء الله الحسنى؛ إذ هذان الواردان في المتن كان المؤلف قد استعملهما في حق التصورات الغنوصية، والحلولية المتهافتة. وذلك كأن يقول، وفق المقام، الخالق والباطن. [المراجع].

كثيراً من الطقوس والاتجاهات الغنوصية، وحاولت أن تدخل عليها مضموناً أخلاقياً. ولكن الأهم من هذا هو حادثة الصلب، لأنه إذا كانت الخطيئة هي نتيجة خطأ أو خلل بنيوي، فلا بد من حل بنيوي مماثل، ولا بد من أن يحدث تدخل في قانون الكون لإصلاح الخلل. ومن هنا، لا بد من أن يرسل «الإله» ابنه كي يتجسد في الكون، وينقل العرفان ويُصلب. فالصلْب هو حل مشكلة الغنوص؛ ذلك لأن الغنوص مثل الصلب، هو توحد الإنساني بالرباني، وإن كان الصلب مقصوراً على رجل واحد. ويلاحظ أن الصلب ليس فعلاً أخلاقياً، وإنما هو فعل رمزي أسطوري؛ فالمسيح يُصلب دونما ذنب اقترفه، وهو حَمَلُ الله الوديع الذي يُذبح ليفدي البشرية؛ وهي كلها عناصر أسطورية ليس لها مضمون أخلاقي، على الرغم من أنها، في الإطار المسيحي، تكتسب أبعاداً إنسانية؛ الفداء ـ التضحية، تعطيها مضموناً أخلاقياً.

والسقوط في الإسلام ليس كاملاً؛ فالعالم ليس بفاسد، والزمان ليس برديء؛ إذ لا يوجد خلل في البنية. فالفطرة الإنسانية تحوي الكثير من عناصر الخير والتقوى، والإنسان خيِّر وحر. كل ما هنالك أن الإنسان ينسى، ويحيد عن جادة الصواب. ولهذا لا حاجة لمخلِّص، أو لبنية أسطورية لاأخلاقية؛ فالخلاص يتم من خلال فعل الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتذكرة الناس بما نسوه. لذلك، يرسل الله رسولاً يوحي إليه برسالة مكتوبة، يمكن للجميع قراءتها، وفهمها، لا بمخلِّص، أو تجسُّد إلهي في التاريخ، ينزل كي يصعد الناس إلى أصلهم الرباني. وهي رسالة منفصلة عن الرسول؛ فهو حامل ومنفذ لها، وهو رسول لا يعطي غنوصاً، ولا معرفة باطنية، بل يقدم معرفة واضحة، وأوامر، ونواهيَ. كما أنه هو خاتم المرسلين. وما أرسله الله يكفي لتحقيق الخلاص. وهو لا يصلب؛ قد يتعذب، ويقاسي، ولكنه ينجح في نهاية الأمر في فتح مكة؛ ثم يعفو عن أعدائه.

وتذهب العقائد الغنوصية إلى أن المخلِّص (سوتر المنتصر) لا يُصلب، ولكنه يُرفع قبل الصلب، ومن يصلب هو شبيه له. وقد يبدو أن ثمة شبهاً بين هذا الموقف الغنوصي من الصلب والموقف الإسلامي منه. ولكن التشابه الظاهر الواضح سطحي للغاية، أما عدم التشابه الكامن فهو جوهري؛ فالمسيح لم يُصلب في المنظومة الغنوصية، لا لأنه مرسل من الله، وإنما لأنه

جزء من الله، وتجسد له، ومن ثم لا علاقة له بهذا العالم الدنس؛ كما أن مهمته ليست أخلاقية (التضحية بنفسه)، وإنما هي نقل الغنوص. ويلاحظ أن أسباب عدم صلبه في الغنوصية هي ذاتها أسباب صلبه في المسيحية، فهو قد صُلب في المسيحية لأنه ابن «الإله» الذي يفتدي به العالم، أما في الغنوصية فهو جزء من «الإله»، ولا يمكن أن يُصلب. أما عدم صلبه في الإسلام، فلأن هذه هي مشيئة الله، ولأنه لو صُلب سيصبح المغزى الأخلاقي للقصة غير واضح؛ فالإسلام يحوّل عدم الصلب إلى حادثة انتصار أخرى للخير على الشر، وإلى تحقق الإرادة الإلهية الخيّرة العادلة.

ومما لا شك فيه أن العناصر التي تبنتها المسيحية في محاولتها للرد على الغنوصية هي التي خلقت فجوة بينها وبين الإسلام والمسلمين؛ إذ يعتقد المسيحيون أن الإسلام دين عقلاني، جاف، خالٍ من الشعائر، والأساطير، والعناصر الذاتية. أما المسلمون، فهم حينما ينظرون إلى عقائد مثل الصلب، والخلاص من خلال الكنيسة، والتثليث؛ يرون نسقاً دينياً أسطورياً، يخبئ عناصر لا علاقة لها بالوجود الإنساني، أو بالأخلاق الإنسانية.

وفي ضوء هذا التحليل، يمكن أن ننظر نظرة جديدة إلى مسألة تعاظم نفوذ العهد القديم، وإلى تراجع العهد الجديد مع ظهور المسيحية البروتستانتية. وهي عملية بدأت مع بدايات عصر النهضة في الغرب، وظهور العصر الحديث، والتفكير العلماني بكل عدميته الأخلاقية، وتوجهه نحو التحكم الإمبريالي في العالم عن طريق الصيغ المناسبة. ويمكننا أن نقول إن الفكر البروتستانتي فتح الباب على مصراعيه للحلولية الكمونية مرة أخرى، وحوّل الحلول الكاثوليكي المؤقت الذي تم احتواؤه داخل الكنيسة (من خلال فكرة البابا المعصوم) إلى حلول دائم يشبه الحلول اليهودي. كما أن المفهوم البروتستانتي للـ«إله» (الكالفيني على سبيل المثال) لا يختلف كثيراً عن مفهوم الغنوص؛ فـ«الإله» لا يُسبر له غور، ولا يمكن فهم سبله (فهو يشبه «الإله» الخفي)، ولكنه يتجسد في المؤمنين (فهو يشبه صوفيا، ويشبه مفهوم الإنسان الروحاني). وهو لا يختلف عن المفهوم اليهودي الحلولي للـ«إله» باعتباره «إلهاً» غيوراً، قاسياً، ولكنه حالٌ في الشعب. ولهذا، فإن الفكر البروتستانتي هو نوع من عملية تهويد المسيحية. ومن هنا، يصبح من الضروري لنا أن نتأمل في الفكر الصهيوني من جديد لنرى كيف أنه يؤكد

العناصرَ الوثنية في اليهودية، ويتبنى كثيراً من المقولات الغنوصية في القبَّالة.

الهرمسية (تعريف وتاريخ)

«الهرمسية» رؤية دينية غنوصية (حلولية كمونية) للكون، تتفق مع المنظومات الغنوصية في معظم جوانبها، وتختلف عنها في بعضها. وكلمة «هيرمسية» نسبة إلى «هيرمس»، الذي يرد اسمه دائماً على النحو الآتي: «هيرمس تريسماجيستوس» (Hermes Trismegistus)، أي هيرمس «مثلث العظمة»، (أو «المثلث بالحكمة» أو «العظيم ثلاث مرات»)، أي العظيم بالنبوة، والحكمة، والمُلك؛ فهو ملك حكيم يتلقى وحياً كالأنبياء. ويشار إليه أحياناً بأنه «هيرمس مركوريوس تريسماجيستوس» (Hermes Mercurius Trismegistus) (مركوريوس هو اسمه اللاتيني). وهو ابن «زيوس»، كبير الآلهة، وهو الناطق باسمها، ورسول «زيوس» للبشر. وأحياناً يُقدَّم على أنه «إله»، مخترع الكتابة والموسيقي والتنجيم والأوزان والمقادير. وقد تمت مطابقته بـ«توت» كاتب «الإله» «أوزوريس»، مخترع الكتابة؛ وبالتالي جميع الفنون والعلوم. ويُنسب إليه أحياناً خلق العالم بصوته، لأنه كان مطلعاً على قوة تأثير الصوت والكلمة. وتقول الأساطير المصرية إن صوته يتكثف بنفسه فيصير مادة، ومن هنا كانت قوة «توت» كامنة في صوته، أي في النفخ الصادر عنه. ومن هذا النفخ يخلق كل شيء، فهو «الإله» الخالق والمعلم. وقد طابق بعض اليهود بين «هيرمس» والنبي موسى. ويُقدم في الكتابات العربية على أنه النبي إدريس، المذكور في القرآن، وأنه أول من علَّم الكتابة والطب والتنجيم والسحر.

وهو الذي تنسب إليه الكتابات الهرمسية، وهو مجرد اسم مستعار من تلك الأسماء المستعارة التي كانت تستعمل في العصر الهيليني لإرضاء حاجة الناس إلى الوحي الذي كان يستأثر باهتمام عدد كبير منهم، أما كاتبها الحقيقي فهو إما مجموعة من الأساتذة اليونانيين في الإسكندرية، أو الأساتذة الأقباط ممن كانوا يعرفون اليونانية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين.

والكتابة الهرمسية مستمدة في جانبها الفلسفي/الديني من الفيثاغورسية الجديدة، والأفلاطونية المحدثة. أما في جانبها «العلمي» (خصوصاً

التنجيم)، فهي مستمدة من العلوم الكلدانية (البابلية) التي انتقلت إلى مصر عندما كانت تحت السيطرة الفارسية. أما الكيمياء الهرمسية، فهي مزيج من الكيمياء النظرية اليونانية وفن صناعة الذهب المصرية. كما تأثرت الهرمسية بالزرادشتية، وبالعلوم السحرية المجوسية (التي كانت منتشرة في مصر).

وأهم الكتابات الهرمسية هي **النصوص (أو المتون) الهرمسية** (باللاتينية: كوربوس هرمتيكوم = Corpus Hermeticum)، وهي عبارة عن تدوين للحوار الذي دار بين «هيرمس»، و«بوامندريس» أثناء إحدى مشاهدات «هيرمس» الإشراقية. و«بوامندريس» هو «الإله» المتعالي، أو قوى الألوهية، أو أحد الملائكة. وتشتمل النصوص على خمسة عشر نصاً من المحاورات، ترجمها «مارسيليو فيسينو» (Marsilio Ficino)[٤] ونشرها عام ١٤٦٠ تحت عنوان **بيماندر**.

ومن الكتابات الهرمسية الأخرى كتاب **بيكاتريكس** *(Picatrix)*، وكتاب **أسكلبيوس** *(Asclepius)*، وهما من كتب السحر التي تنسب إلى «هيرمس»، ويحتويان على كثير من الصيغ السحرية الخاصة باستخدام الأرقام والأشكال، كما يشتملان على وصف لـ«يوتوبيات» يديرها ساحر. يرد في الكتاب الأول وصف لـ«هيرمس» باعتباره ساحراً/كاهناً قادراً على التنجيم، والتحكم في النجوم، وفي الأعالي، ليؤثر فيما تحت القمر. وقد قام بتشييد مدينة أحاطها بسور وتماثيل، ووضع فيها من سحره. وكان من تأثير هذا السحر أن سكان المدينة أصبحوا فضلاء، وانسحبوا من كل الشرور.

وفي **أسكلبيوس**، أصدر الساحر/الكاهن حاكم المدينة قوانين ترغم سكان المدينة على الفضيلة، وتمنحهم الصحة البدنية، والحكمة العقلية (أي إنها تتحكم في ظاهر البشر وباطنهم). وزرع في وسط المدينة شجرة الميلاد، وهو ما يعني أنه يتحكم في القوى التوليدية في الكون؛ ومن خلال هذه الشجرة أمكنه التحكم في نوعية المواليد، بحيث كان لا يولد سوى الخيِّر، والحكيم، والفاضل، والقوي.

---

(٤) ولد عام ١٤٣٣ وتوفي عام ١٤٩٩. شاعر، وفيلسوف إيطالي، وهو واحد من أكثر الفلاسفة الإنسانيين تأثيراً في النهضة الإيطالية الأولى. ويُعد أول مترجم لأعمال أفلاطون إلى اللاتينية. وسهر على توجيه الأكاديمية الأفلاطونية، بفلورنسا، التي أسسها Cosme de Médicis، رفقة زميله: Jean Pic de la Mirandole [مرت ترجمته]. [المراجع].

والمنظومة الهرمسية ـ كما أسلفنا ـ منظومة غنوصية في كل أساسيتها، ومعظم تفاصيلها، ولكنها تختلف عن معظم المنظومات الغنوصية في عدة أوجه، لعل أهمها أن المنظومات الغنوصية عادة ما ترى العالم باعتباره شراً، والزمان رديئاً تضرب الفوضى في أطنابه. ومن أبرز مظاهر الفوضى وجود النفس، وهي خالدة في جسم مادي فانٍ. وتمحو المنظومات الغنوصية هذه الثنائية الحادة من خلال عملية انسحاب روح الإنسان، صاحب الغنوص (بما تحوي من نور إلهي)، من العالم المادي، لتلحق بـ«الإله» مرة أخرى، وتلتحم به.

والمنظومة الهرمسية تبدأ بثنائية حادة، ولكنها تمحو الثنائية بافتراض وحدة الكون (واحدية كونية)، وبافتراض وجود وفاق وانسجام كامل بين الكون وأجزاء الكون، وبين الأجزاء العلوية والأجزاء الأرضية، وبين الإنسان والطبيعة. وهي منظومة متفائلة ترى العالم جميلاً وخيِّراً، وما فيه من فوضى يندرج تحت النظام، وما فيه من شر فهو من مقتضيات الوجود، وما يبدو لنا من خلل هو أمر مؤقت يمكن إصلاحه؛ ولهذا، فإن الطبيعة ليست فاسدة بشكل نهائي، وإنما يمكن إصلاحها وتجديدها. وفي أحد الحوارات بين «بوامندريس» و«هيرمس»، يؤكد الأول أن العالم هو مرآة الخالق الذي خلق العالم، وتجلى فيه وفي كل أجزائه، بل إن الطبيعة هي تجسد «الإله». وهكذا يختفي الحاجز بينهما؛ فالكون هو «الإله» (ما هو إلا صورة للـ«إله» الأعظم). وحسب ما جاء في أحد النصوص الهرمسية «لا يوجد شيء غير مرئي». فالهرمسية هي فلسفة تجسيد بالدرجة الأولى، ومن هنا الاهتمام الشديد من قِبَلها بالمتعين والمحسوس (تظهر رؤية «بوهمه» و«أوتينجر» للجسمانية الروحية [بالإنكليزية: سبيريتشوال كوربوريالتي spiritual corporeality] بشكل جنيني في الكتابات الهرمسية). وفي هذا الإطار الحلولي الكموني يختفي الموت تماماً؛ فالمخلوقات لا تموت، وإنما تذوب وتنحل فحسب، وهي تنحل لتتجدد فيما بعد؛ فكل شيء جزء من «الإله»، أي إن كل شيء أزلي لا يعرف الموت.

وفي أحد الحوارات في **بيماندر** يُعلّم العقلُ الكلي «هيرمسَ» كيف يجعل العالم ينعكس على روحه؛ وبهذه الطريقة يمكن أن يمسك بالجوهر الإلهي، ثم يطبعها طبعاً على ثنايا روحه. وروح الإنسان، كما هي الحال

في النظم الغنوصية، روح نورانية «إلهية». ونورانية الروح البشرية في النظم الغنوصية هي مصدر عذاب الإنسان، وهي التي تدفعه إلى الهرب والعودة. أما في النظم الهرمسية فهي سر عظمة الإنسان؛ إذ يمكنه، من خلال نورانيته هذه، أن يكون مثل «الإله»، قادراً على الخلق، ويشارك في الحفاظ على النظام الكوني والاجتماعي، وفي إصلاح الخلل، وتجديد الطبيعة (الأبوكاليبس الهرمسي). ويتضح جوهر الإنسان النوراني «الرباني» في شخصية الساحر الذي يمكنه التواصل مع القوى الخفية التي تسري في الطبيعة، وأن يكتشفها، ويوظفها. وهو قادر على التركيز على الأعداد كطريق لمعرفة أسرار الطبيعة. وانطلاقاً من رؤية الوفاق الكوني، والانسجام الكامل، يمكنه أن يكتشف حلقات السلسلة التي تربط الأرض بالسماء حتى يصل إلى اسم «الإله» الأعظم (المبدأ الحاكم)، ومن ثم يمكنه أن يحرك الأعالي ليؤثر في الأرض.

والإنسان الساحر هو شخصية حركية؛ فهو إنسان غير متأمل، وإنما هو إنسان فاعل، ولا يحاول أن يتأمل في خلق «الإله»، وإنما يحاول أن يفهم عقله وما يحويه من أسرار، وأن يوظف هذه المعرفة.

وقد ساهمت الكتابات الهرمسية في إحداث الثورة العلمية للأسباب الآتية:

١ ـ الرؤية الهرمسية للإنسان وللمعرفة رؤية حركية؛ فالإنسان/الساحر هو الإنسان الحديث الذي يجعل همه اكتشاف قوانين الضرورة المادية للسيطرة على العالم، وقد كانت رؤية الإنسان اليوناني القديم رؤية عقلانية مادية، ولكنها كانت تأملية سكونية، أما هنا فإن الإنسان الساحر إنسان مهتم بتطبيق المعرفة، ومن ثَم تحول التفكير العلمي من مجرد تأمل إلى ممارسة.

٢ ـ حوَّلت الهرمسية الاهتمام بما وراء الطبيعة إلى ما تحت القمر، أي الطبيعة، بل وتغلغلت في الوجدان الديني ذاته؛ بحيث بدأ يبحث عن «الإله» في القوى الكونية المادية.

٣ ـ الكون وحدة واحدة تسري فيه أنفاس «الإله»؛ فلا فرق بينه وبين العالم، ولا فرق بين الأعالي والأرض (الإله/الصيرورة). هذا العالم الحيوي هو مقدمة حقيقية للرؤية المادية، فتظهر قوانين الحركة، وقوانين

القصور الذاتي، كما يظهر «الإله» الميكانيكي صانع الساعات (نيوتن)، أو «الإله» الرياضي الذي يدير الكون على أسس رياضية كمية (ديكارت).

٤ ـ إذا كانت الغنوصية تؤدي إلى فناء الإنسان في «الإله» (فهي إنكار للكون، ورحلة عودة)، فإن الهرمسية تؤدي إلى حلوله في الإنسان (فهي تأليه الكون، ورحلة هبوط للـ«إله»). وهذا يعني أن الطبيعة هي المصدر والمآل.

٥ ـ الـ«أبوكاليبس» الغنوصي سينتهي بانفجار العالم، وتحلل المادة، أما الـ«أبوكاليبس» الهرمسي فإنه سينتهي بتحكم الإنسان الكامل في ذاته وبيئته، بحيث يتحول المجتمع إلى «يوتوبيا» تكنوقراطية تُدار على أسس واضحة، ويتم التحكم في كل شيء، بما في ذلك قوانين الوراثة، والظاهر والباطن.

إن الكتابات الهرمسية كانت معروفة منذ القدم، فقد أشار إليها فقهاء المسيحية الأولون، ولا سيما القديس «كلمنت» السكندري (بابا الإسكندرية من عام ٨٨ إلى عام ٩٧ ميلادية)، الذي ذكر وصفاً لمواكب الكهنة المصريين في أواخر أيام مصر الفرعونية الوثنية، فقال: إن المنشد على رأس الموكب كان يحمل كتابين من الموسيقي والمزامير، أو التراتيل، من تأليف هيرمس، وكان المنجِّم يحمل أربعة كتب من تأليف هيرمس عن موضوع النجوم البازغة والغاربة ووقت المواليد وعلاقاتها بالسعد والنحس.

وقد عرف المثقفون الأوروبيون بأمر كتابات «هيرمس» من «لاكتانتيوس Lactantius» (٢٤٠ ـ ٣٢٠)، وهو من آباء الكنيسة ودعاتها، وقد ذكر أن «هيرمس» هو كاهن مصري، عاش قبل موسى بزمن طويل، وأنه أعطى المصريين آدابهم وقوانينهم في غابر الزمان، وأنه من ثَم سابق على «أفلاطون» و«فيثاغورس». ويرى أن كتاباته قد أكدت قصة الخلق التوراتية، بل إنها قد حسّنت منها، فقد أشارت إلى ابن «الإله» (مما أعطاها مصداقية وحجية أمام العالم المسيحي). ولكن القديس «أوغسطين» ندد بالكتابات الهرمسية بسبب ما ورد فيها من وثنية المصريين، واشتغالهم بالسحر (وقد سبب تنديد أوغسطين هذا لكتابات «هيرمس» مشاكل عديدة وُجِّهت للمفكرين المسيحيين الذين بعثوا الكتابات الهرمسية، وتبنوها أساساً للرؤية الهرمسية المسيحية).

وظلت الكتابات الهرمسية متداولة على نطاق ضيق في العصور

الوسطى، إلى أن وصلت نسخة كاملة منها إلى فلورنسا أيام «كوزيمو دي ميديشي» عام ١٤٦٠، فطلب من «فيسينو» أن يترك ترجمة أعمال «أفلاطون» التي كان قد بدأها لتوه، وأن يتفرغ لترجمة النصوص الهرمسية، وهو ما يدل على أولوية الهرمسية على أفلاطون. فكُتَّاب عصر النهضة كانوا يدورون في إطار ما يسمى «اللاهوت القديم» الموغل في القدم (باللاتينية: بريسكوس ثيولوجيكوس = priscus theologicus)، وهو تصور أن ثمة جوهراً واحداً لكل الأديان، وأن ثمة لاهوتاً واحداً، ورؤية لاهوتية واحدة، وديانة أصلية واحدة تفرعت عنها كل الديانات والفلسفات المختلفة القديمة والحديثة، بما في ذلك المسيحية. ومن ثم فإن اللاهوت الموغل في القدم هو أكثرها مصداقية وحجية، وهذا ما ينطبق على الكتابات الهرمسية أكثر من انطباقه على كتابات أفلاطون.

وتفرغ «فيسينو» للترجمة، وانتهى منها في بضعة أشهر، وكتب في المقدمة أن «هيرمس» كان معاصراً لموسى، وأنه أسس مدينة «هرموبوليس» (أي مدينة هيرمس). وبترجمته يبدأ التاريخ العلني للهرمسية، ويبدأ تغلغلها في الوجدان الغربي في عصر النهضة، فتأثر بها «بيكو ديلا ميراندولا»، الذي زاوج بين الهرمسية والقبَّالة (حول موضوع الخلق من خلال الكلمة) بادئاً بذلك التقاليد القبَّالية الهرمسية. كما تأثر بها «كامبانيلا» في كتابه **مدينة الشمس**؛ وهي «يوتوبيا» متأثرة بالـ«يوتوبيا» الهرمسية (**أسكلبيوس، وبيكاتريكس**). ولعل أهم المفكرين الهرمسيين هو «جيوردانو برونو»، الذي دفع حياته ثمناً لعقائده الهرمسية.

ورغم التعارض المبدئي بين الرؤية المسيحية والرؤية الهرمسية، إلا أنها نجحت في اختراق الوجدان الديني المسيحي. وقد كان «فيسينو» نفسه من أكبر دعاة الهرمسية المسيحية (إن صح التعبير). ولكن أهم دعاة الهرمسية المسيحية هو «فرانشيسكو باتريزي (Francesco Patrizzi)»، الذي كان يرى أن الهرمسية هي الطريقة الوحيدة لإنقاذ المسيحية، واستيعاب المنشقين البروتستانت. وقد كسب البابا «كليمنت» الثاني إلى صفه، فدعاه لتعليم الفلسفة الأفلاطونية.

وإذا كان عصر الهرمسية بدأ بشكل علني مع ترجمة «فيسينو» عام ١٤٦٠، فإنه انتهى حينما نشر «كازوبون» عام ١٦١٤ دراسته التي بيَّن فيها، بما لا يقبل الشك، أن الكتابات الهرمسية كتبت في العصر المسيحي. ولكن، رغم النهاية العلنية للإيمان باللاهوت القديم، إلا أن التقاليد الهرمسية استمرت على المستوى الشعبي في كتابات «بارسيلسوس»، و«جيشتيل»، و«يعقوب بوهمه»، وممثلي مدرسة فلسفة الطبيعة، ومنهم وصلت التقاليد الهرمسية إلى «هيجل»، والحركة الرومانسية ككل، كما أن الحركة «الروزيكروشية»، والماسونية، تعدان امتداداً للتقاليد الهرمسية.

وقد تحولت فكرة وحدة الأديان واللاهوت القديم إلى فكرة الديانة الطبيعية، والفكر الربوبي في عصر لاحق. ويُعدُّ الفكر الهرمسي ككل عنصراً أساسياً ساهم في الثورة العلمية، وفي ظهور الرؤية العلمية، وذلك بتوجيه الأنظار إلى العالم المادي.

القبَّالة المسيحية

مصطلح» قبَّالة مسيحية» يشير إلى مجموعة الكتابات التي وضعها مؤلفون مسيحيون تبنوا المنظومة المعرفية القبَّالية. ويذهب بعض المؤرخين إلى أن القبَّالة المسيحية هي ثمرة احتكاك الفكر الديني المسيحي بالفكر الديني اليهودي الذي سيطرت عليه القبَّالة، وأن الفكر الديني اليهودي «أثَّر» في المسيحية. ولا شك أن مثل هذا الاحتكاك كان له أكبر الأثر في شيوع الفكر القبَّالي بين المسيحيين؛ ولكننا، في الواقع، نميل إلى الأخذ بنموذج توليدي في التفسير، ونذهب إلى أن ثمة طبقة غنوصية حلولية كامنة في كل المجتمعات، خصوصاً بين الطبقات الشعبية التي تجد أن من العسير عليها أن تتجرَّد من الواقع المباشر، لتدرك العالم من خلال فكرة الإله الواحد، المنزّه عن المادة التي تخلق من العدم؛ فالكثرة المادية أمر تدركه حواس الإنسان بصورة أكثر يسراً من إدراك فكرة الإله الواحد المتجاوز، والكل أكثر صعوبة في إدراكه من الجزء؛ إذ إنه يتطلب تجرُّداً من الذات، وتجاوزاً لها. وهذه الطبقة الغنوصية تولد أنساقاً دينية مختلفة، والنسق القبَّالي لا يعدو كونه أحد

هذه الأنساق. ويلاحظ، على سبيل المثال، أن الفكر القبَّالي اليهودي قد ازدهر في مقاطعة «بروفانس» في الوقت نفسه الذي ازدهر فيه الفكر الغنوصي بين المسيحيين (الهرطقة الألبيجينية). وقد ازدهرت القبَّالة اليهودية في شبه جزيرة أيبريا مع بداية ازدهار التصوف الحلولي المسيحي. كما أن كتاب **الزوهار** قد بدأ انتشاره مع ازدهار المتصوف الألماني «مايستر إيكهارت» (Meister Eckhart)» (١٢٦٠ ـ ١٣٢٩). فالتربة التي ساعدت على ازدهار القبَّالة الغنوصية بين اليهود، ساعدت، هي نفسها، على ازدهار أنماط غنوصية في التفكير بين بقية أعضاء المجتمع، خصوصاً في الطبقات الشعبية. كما ينبغي الإشارة إلى أن الفكر الديني المسيحي ذاته دخلت عليه عناصر غنوصية تبناها من الفكر الهيليني، أو من العهد القديم. كما أن التأملات الثيوصوفية المسيحية مسألة تسبق ظهور القبَّالة بزمن طويل. وقد كان الفكر الأفلوطيني (بكل منظومته الأسطورية) أمراً راسخاً هو أيضاً في العقل المسيحي الرسمي والشعبي. ولعل أهم العوامل التي خلقت، لدى الغرب المسيحي، استعداداً كامناً قوياً لتقبُّل القبَّالة اليهودية هو اتجاهه نحو تبني رؤية حلولية كمونية تجسدية للكون (مع نهاية العصور الوسطي)، ويتضح هذا في هيمنة الرؤية الهرمسية، وشيوع فكرة اللاهوت القديم، أي إن كل الأديان تعود إلى أصل واحد، وتزايدِ ظهور الرؤية المعرفية الإمبريالية حيث يصبح هدف الوجود الإنساني هو السيطرة على الكون، لا التوازن معه.

ويمكن القول إن القبَّالة المسيحية تعود إلى القرن الخامس عشر، وكانت تهدف إلى تحقيق عدة أغراض: محاولة تنصير اليهود عن طريق التوفيق بين أفكار القبَّالة اليهودية والعقائد المسيحية، وإظهار أن المعنى الحقيقي لرموزها يشير إلى اتجاه مسيحي. وهذه المحاولة لم تكن تبشيرية متعسفة كما قد يبدو لأول وهلة؛ فكثير من رموز القبَّالة نشأت في تربة مسيحية (إسبانيا الكاثوليكية)، وهي عبارة عن تشويه لهذه الرموز. كما أن الفكر القبَّالي فكرٌ تجسيدي يجعله يقترب، إلى حدٍّ ما، من الفكر المسيحي. وبطبيعة الحال، فإن هناك الطبقة الغنوصية الكامنة في كل من النسق الديني اليهودي والنسق الديني المسيحي، تلك الغنوصية التي تتزاحم بها صفحات العهد القديم: الكتاب المقدس عند المسيحيين واليهود جميعاً. وإلى جانب هذا، كانت هناك الرغبة في اكتشاف الصيغة السحرية التي يمكن التحكم من

خلالها في الكون، والتي عبَّرت عن نفسها في انتشار الرؤية الهرمسية، واكتساحها لكثير من المفكرين الغربيين. كانت هناك رغبة وثنية عميقة سادت في أوروبا، مع بدايات عصر النهضة، غايتها التوصل إلى كل الحقيقة من خلال دراسة نصٍّ ما، وقد كان ظهور القبَّالة مناسباً لهذا الغرض. ومع تزايد معدلات العلمنة، وتصاعد الرؤية المعرفية الإمبريالية، ازداد الاهتمام بالقبَّالة باعتبارها مفتاحاً للعلم (كل العلم)، والعالم (كل العالم)، وهي الرغبة التي تحولت إلى المشروع العلمي الحديث الذي يتصور أنه بوسع الإنسان الإحاطة بقوانين الحركة في الطبيعة، والتحكم الكامل فيها عن طريق هذه المعرفة.

هذا هو الأساس التوليدي لتغلغل القبَّالة؛ فهو استعداد كامن في الحضارة الغربية نفسها، كان قد بدأ يتحقق من خلال عدة عناصر داخلية. ولم يكن شيوع نصوصها اليهودية سوى عنصر مساعد ساهم في الإسراع بالعملية، وساعد على بلورتها.

ويبدو أن عدداً كبيراً من اليهود الذين تنصروا قد ساهموا بشكل فعّال في نقل الأفكار القبَّالية، ثم انضم إليهم العديد من يهود المارانو. ومن أهم مراكز الفكر القبَّالي المسيحي الأكاديمياتُ الأفلاطونية التي شيدها «آل ميديشي» في فلورنسا، والتي اكتشف علماؤها القبَّالة اليهودية، والنصوص الهرمسية، ورأوا أنها تحتوي على كشف «إلهي» للجنس البشري، فُقد بعض الوقت وتم استرجاعه. وقد ذهبوا إلى أنه بوسع العالم فهم فلسفة «فيثاغورس» و«أفلاطون»، بل والعقيدة الكاثوليكية ذاتها من خلال النصوص القبَّالية. ومن أهم الشخصيات التي ساهمت في نقل القبَّالة إلى العالم المسيحي، اليهودي المتنصر «فلافيوس مثراديتيس» (Flavius Mithradites) (ويقال إنه هو نفسه صمويل نسيم أبو الفرج الذي كان يعيش في صقلية في القرن الخامس عشر) الذي ترجم مقطوعات طويلة منها إلى اللاتينية لتلميذه العالم الفلورنسي بيكو ديلا ميراندولا (Pico della Mirandolla) (١٤٦٣ - ١٤٩٤)، الذي قام بصياغة ٩٠٠ أطروحة طرحها للمناظرة العامة، كان من بينها ٤٧ أطروحة مستقاة بشكل مباشر من القبَّالة، و٧٢ أطروحة استخلصها هو من قراءته لها؛ بل إنه ذهب إلى أن العلم القبَّالي (والسحر) هو أفضل السبل لإقناع الإنسان بألوهية المسيح. وتُعدُّ هذه اللحظة هي النقطة التي

ولدت فيها القبَّالة المسيحية كمنظومة تتحدى المنظومة المسيحية الأورثوذكسية، أو تقوضها من الداخل (وهو الأمر الأكثر شيوعاً). وقد بيَّن «بيكو» أنه يمكن التدليل على صدق عقيدة التثليث والتجسد على أساس ما ورد في القبَّالة.

ومن أهم تلاميذ «بيكو ديللا ميراندولا» العَالِم الألماني «يوهان ريشلين» (Johannes Reuchlin) (١٤٥٥ ـ ١٥٢٢)، الذي درس القبَّالة بعمق، ونشر كتابين باللاتينية عن الموضوع: **الاسم العجائبي** (١٤٩٤) أول كتاب باللاتينية في القبَّالة، و«**في علم** أحبّذ: القبّالة (١٥١٧). وقد ربط «ريشلين» بين مفهوم التجسد المسيحي وفكرة أسماء «الإله» المقدسة، وهو يذهب إلى أن التاريخ الإنساني يمكن تقسيمه إلى مراحل؛ وأولاها هي مرحلة الآباء، حيث كشف «الإله» عن نفسه للإنسان تحت اسم «شدَّاي»؛ أما في فترة موسى فقد كشف عن نفسه عن طريق «التتراجراماتون»، أي الاسم الرباعي «يهوه» (YHWH)؛ وفي فترة النعمة والخلاص (الفترة المسيحية)، كشف عن نفسه من خلال الاسم الخماسي وهو اسم «يهوه» بعد إضافة حرف الشين إليه، فأصبح «يهشوه» (YHSHWH)، وهو الاسم العبري ليسوع «يهوشاوه» (والبحث عن الشين ذات الأسنان الأربعة هو أحد المباحث القبَّالية الأساسية). وحينما يصبح «يهوه» هو «يهوشوه»، فإن «الشيم هامفوراش»، أو اسم الخالق الذي يحرم التفوُّه به، يصبح مباحاً للبشر النطق به. ويلاحظ أن هذا التقسيم الثلاثي لتاريخ العالم يقابل تقسيماً يهودياً؛ حيث يقسم تاريخ العالم إلى: فوضى أو نفي ـ توراة ـ عودة الماشيح. ويقابل هذا أحد التقسيمات المسيحية الثلاثية التي ترى أن تاريخ العالم مقسَّم إلى: حكم الأب، حكم الابن، وأخيراً حكم الروح القدس (وهو تقسيم ترك أثره في جدل هيجل الثلاثي الإيقاع).

وقد اكتشف المسيحيون كلاً من القبَّالة النظرية التأملية، والقبَّالة العملية (السحر). وتُعدُّ أعمال «هاينريش كورنيليوس أجريبا النتيشيمي» (Hinrich Cornelius Agrippa of Nettesheim) من أهم الأعمال التي تناولت القبَّالة العملية. واستمر الاهتمام بالقبَّالة في الأوساط المسيحية، فكتب الكاردينال «إديجيو دا فيتربو» (Edigio da Viterbo) (١٤٦٥ ـ ١٥٣٢) عدة دراسات متأثرة بـ**الزوهار**، وألَّف الراهب الفرنسي «فرانسيسكو جيورجيو البندقي» (Francesco Giorgio of Venice) (١٤٦٠ ـ ١٥٤٠) كتابين ضخمين تشكل القبَّالة فيهما

الموضوع الأساسي، وقد كان هو أول كاتب مسيحي يقتبس من كتاب **الزوهار** باستفاضة. وتبين كتابات المتصوف الفرنسي «جويوم بوستل» (Guillaume Postel) (١٥١٠ ـ ١٥٨١) مدى اهتمامه بالقبَّالة؛ فقد ترجم **الزوهار**، وسفر **يتسيراه** إلى اللاتينية (حتى قبل أن يطبعا بلغتهما الأصلية)، وكتب لهما تفسيراً مستفيضاً. وقد نشر عام ١٥٤٨ تعليقاً قبَّالياً عن المعنى الصوفي «للشمعدان المينوراه». وقد ازداد الحماس المسيحي للقبَّالة، حتى إن بعض المفكرين بدؤوا في جمع النصوص القبَّالية التي كانت لا تزال مخطوطة؛ ومن بين هؤلاء «يوهان ألبرخت ويدمانستتر» (Johanne Albrecht Widmanstetter) (١٥٠٦ ـ ١٥٥٧). وقد ظلت مراكز دراسات القبَّالة على يد المسيحيين في إيطاليا وفرنسا طوال القرن السادس عشر، ولكنها انتقلت إلى ألمانيا وإنكلترا في القرن السابع عشر.

وقد تبنى المتصوف الألماني «يعقوب بوهمه» (Jacob Boehme) (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤) نسقاً قبَّالياً غنوصياً؛ فهو يتحدث عن «أن جروند = Ungrund»، وهي الهوة (حرفياً: «اللاأرض»)، وهي أيضاً الإرادة الأولى، أو العدم الأزلي، وهي كلها عبارات تذكرنا بالإيين، والإرادة الإلهية الأولى في القبَّالة. وقد شبَّه «اللاأرض» هذه بالنار الخفية التي توجد ولا توجد (وهي عبارة وردت في **الزوهار**). ويتضح النسق القبَّالي، وبحدة، في الثنائيات الصلبة التي تسم نسقه. كما أن مفهومه الخاص بالسقوط، باعتباره خللاً أو عدم اتزان بين عناصر الكون الأربعة، يشبه تماماً فكرة الخلل الكوني في القبَّالة (وعند هذه النقطة يصبح من العسير التحدث عن القبّالة مستقلة عن النسق الغنوصي الذي يصدر عن فكرة أن السقوط ليس ناجماً عن الخطيئة، وإنما عن خلل ما).

ومهما كان الأمر، فإن تبني «بوهمه» لهذا النسق قد جعله من أهم القنوات التي تحولت من خلالها القبَّالة إلى رافد أساسي في الفكر الديني المسيحي واليهودي. وقد بدأت الأفكار القبَّالية تتبدى في كتابات بعض الفنانين وأعمالهم، مثل الفنان الألماني «دورر» (Dürer). وقد قام «كريستيان كنور فون روزينروث» (Christian Knorr Von Rosenroth) بنشر أجزاء ضخمة من **الزوهار** والقبَّالة اللوريانية في كتابه **كشف القبّالة** (١٦٨٤)، وقد حقق الكتاب ذيوعاً كبيراً بين أعضاء النخبة الثقافية في أوروبا. أما العَالِم اليسوعي «أثاناسيوس كيرشر» (Athanasius Kirsher)، فقد بيَّن التوازي بين مفهوم «الآدم

قدمون» ومفهوم المسيح كإنسان أول. وظهر اصطلاح «القبَّالة المسيحية» لأول مرة في كتابات «فرانسيسكوس ميركوريوس فان هلمونت» (Franciscus Mercurius Van Helmont)، وهو عَالِم دين هولندي يشكل حلقة وصل بين القبَّالة وفلاسفة كامبريدج الأفلاطونيين، وكذلك الذين تأثروا بالقبَّالة مثل: «رالف كادوورث» (Ralph Cudworth)، و«توماس فون» (Thomas Vaughn)، و«توماس بيرنت» (Thomas Burnet).

ويعد «هنري مور» (Henry More) (١٦١٤ ـ ١٦٩٧) أكثر فلاسفة كامبريدج اهتماماً بالقبَّالة، وتأثراً بها. وقد تأثر بالفلسفة الفيثاغورسية، وبتقاليد اللاهوت القديم، والأفلاطونية الحديثة (وحدة وجود روحية)، ولكنه تأثر أيضاً بالفلسفة الديكارتية (وحدة وجود مادية). وقد حسم هذا التناقض بأن جعل الحركة الآلية للمادة هي نتاج «روح الطبيعة» أي الروح (الإلهية) التي تسري في المادة. وكانت القبَّالة هي إحدى الآليات التي حسم بها هذا التناقض، فكان يذهب إلى أن التقاليد القبَّالية (بتأكيدها على «الجماتريا»، وغيرها من المفاهيم التي تنبع من رؤية واحدية كونية) تحوي داخلها المنظومة الديكارتية. وكان «مور» يرى أن القبَّالة اليهودية قد أعطيت لموسى حينما صعد إلى جبل سيناء، وأنها كانت تضم تلك الأسرار التي أتى بها فيثاغورس وأفلاطون من مصر ومن فارس. ولهذا مزج تعليقاته القبَّالية بصوفية الأعداد الفيثاغورسية، وتعاليم أفلاطون، والأفلاطونية المحدثة. وهكذا تلتقي الحلولية الكمونية الروحية بالحلولية الكمونية المادية. وقد ألَّف كتاباً يسمى **الإشراقات القبَّالية**. وتظهر في كتاباته إشارات عديدة للقبَّالة، والصوفية المركبة.

وهناك كذلك إشارات للقبَّالة في كتابات «توماس ناش» (Thomas Nash)، و«فرانسيس بيكون» (Francis Bacon)؛ ففي كتابه **أطلانطيس الجديدة** (١٦٢٧) ثمة وصف لجزيرة فيها مجتمع مثالي، تضم جماعة يجتمعون في مجمع علمي يسمى «بيت سليمان»، ويتبعون تعاليم القبَّالة. وهذا المجتمع يختلف تماماً عن الجامعات البريطانية في ذلك الوقت، التي كانت لا تزال تكرس جل وقتها للدراسات الإنسانية والفلسفية، على عكس مجمع «أطلانطيس» الذي كان يكرس وقته لمعرفة الأسباب والحركة الخفية للأشياء، ويرمي إلى توسيع حدود الإمبراطورية الإنسانية حتى يؤثر في كل

الأشياء الممكنة. وقد تبدى أثرها كذلك في منظومة الفيلسوف لايبنتز الحلولية. وقد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أن فلسفة «سبينوزا» التي اكتسحت العالم الغربي بأسره هي فلسفة ذات أصول قبَّالية واضحة. ولعله، وهو الذي علمن الخطاب القبَّالي والحلولي، هو أهم القنوات التي تدفق من خلالها الفكر الحلولي القبَّالي، وخطابه على العقل الغربي.

ويلاحظ أنه، منذ القرن الثامن عشر، بدأت تتضح للقبَّاليين المسيحيين العلاقة بين القبَّالة والسحر ورموز علم الكيمياء في العصور الوسطى (Alchemy)، والتي تتبدى في كتابات الدبلوماسي الفرنسي «بليز دي فيجينير Blaise de Vigenere» (١٥٢٣ ـ ١٥٩٦). ويصل هذا التيار إلى قمته في كتابات المتصوف الألماني «فريدريك أتنجر» (١٧٠٢ ـ ١٧٨٢)، الذي تركت أعماله أثراً عميقاً في كتابات كثير من الفلاسفة الألمان مثل «شلنج» و«هيجل» و«ماركس».

ويتضح هذا الاختلاط بين القبَّالة والسحر، في رموز الماسونيين الأحرار، في منتصف القرن الثامن عشر. وقد ظهرت بعد ذلك أعمال «مارتين دي باسكوالي» (Martin de Pasqually) (١٧٢٢ ـ ١٧٧٤)، والتي تركت أثراً عميقاً في تلميذه الفرنسي «لوي كلود سان مارتين» (Louis Claude St. Martin)، وهو من أهم المتصوفين الفرنسيين عشية الثورة الفرنسية. وقد حامت الشكوك حول «باسكوالي» على أنه من يهود المارانو (وهي شكوك أيدتها البحوث الحديثة). ومن أهم الأعمال القبَّالية المسيحية كتابات «فرانز جوزيف موليتور» (Franz Joseph Molitor) الألماني (١٧٧٩ ـ ١٨٦١).

وقد أصبحت القبَّالة جزءاً لا يتجزأ من رؤية كثير من المثقفين الغربيين، أو النموذج أو الصورة المجازية الكامنة في فكرهم، حتى إنه لا يمكن الحديث عن أصولها اليهودية. وإذا نظرنا إلى أعمال ثلاثة مفكرين غربيين في القرن الثامن عشر، مثل الفيلسوف الألماني «لسنج» (Gotthold Ephraim Lessing)[٥]، والمفكر الديني السويدي «عمانويل سويدنبورج» (Eman Swedenborg)[٦]،

---

(٥) ولد عام ١٧٢٩ وتوفي عام ١٧٨١. كاتب وناقد درامي ألماني. [المراجع].

(٦) ولد عام ١٦٨٨ وتوفي عام ١٧٧٢. عالم، ولاهوتي، وفيلسوف من القرن الثامن عشر. استقر في لندن. في سن السادسة والخمسين أعلن أنه دخل في تجربة روحانية من حياته، وأخبَر أنه يرى =

والشاعر الإنكليزي ويليام بليك (William Blake)[٧]، فإننا سنلاحظ الأثر العميق للقبَّالة في فكرهم؛ ذلك أن «تجليات وأشباح بليك» ذات مصدر قبَّالي وغنوصي، كما أن شخصية «ألبيون» العملاق مشتقة من فكرة «الآدم قدمون» (الإنسان الكامل). ونحن نعرف، في حالة «بليك» على الأقل، أنه لم يطلع على أي مصادر يهودية، كما أن أهم مصادر فكره (على حد قول النقاد) هو الإنجيل، ومنظومة «سويدنبورج». ومع هذا، فإن منظومته المعرفية منظومة غنوصية قبَّالية، حتى وصف بأنه أكثر الشعراء غنوصية على الإطلاق.

ويتبدى أثر قبَّالة **الزوهار** على مدام «بلافاتسكي» (Blavatsky)، وهي من أشهر المشتغلات بالتأملات الثيوصوفية في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر (وكانت من جماعة الدوخوبور الروسية التي تركت أثراً عميقاً في مؤسسي اليهودية الحسيدية)، كما سبقت الإشارة. وقد تركت القبَّالة أثراً عميقاً في فكر الشاعر الأيرلندي «دبليو بي ييتس» (W. B. Yeats)، الذي طور هو أيضاً نسقاً قبَّالياً غنوصياً. ويمكن للدارس أن يجد آثاراً عميقة كامنة للقبَّالة في أدب «فرانز كافكا» و«بورخيس»، بل وفي الكاتب الألماني الماركسي «ولتر بنجامين». ويقال إن أشعار الشاعر الإنكليزي «ناثانيل تارن» (Nathaniel Tarn)، وروايات الروائي الأسترالي «باتريك وايت» (Patrick White)، خصوصاً روايته **الراكبون في العربة** (١٩٦١)، تبين الأثر العميق للقبَّالة. ويتبدى أثرها بشكل واضح وصريح في كتابات الناقد الأمريكي المعاصر «هارولد بلوم» (Harold Bloom)[٨]، والفيلسوف الفرنسي ذي الأصل السفاردي «جاك دريدا»، اللذين يؤسسان نقدهما الأدبي على أسس غنوصية عدمية.

= أحلاماً ورؤىً صوفية يناقش فيها ملائكة، وأرواحاً (des esprits)، ويرى نفسه مع «الله» والمسيح، ويزور الجنة والجحيم. [المراجع].

(٧) ولد عام ١٧٥٧، وتوفي عام ١٨٢٧. رسام وشاعر إنكليزي في مرحلة ما قبل الرومانسية وقد رسم بطرق مختلفة، وكرس نفسه للشعر. أنجز مؤلفاً مستوحى من رؤية الإنجيل، وذا نفحة «نبوئية». وبالمناسبة، «بليك» هو «المثل الأعلى» الذي استمد منه جبران خليل جبران، كما ينص هو على ذلك بنفسه. [المراجع].

(٨) ولد عام ١٩٣٠. وهو ناقد أدبي، وبروفيسور أمريكي. دافع، بشكل خاص، عن شعراء القرن التاسع عشر، في مرحلة كانوا فيها غير مكترَث بهم. وهو أحد المعجبين الكبار بـ«شكسبير»، وبالغ في تقريظ مقاربة جمالية للنقد ضد الطرق الماركسية. من مؤلفاته الكثيرة: **القبالة والنقد** (صدر عام ١٩٧٥)، **والتفكيك/ التقويض والنقد** (صدر عام ١٩٨٠...). [المراجع].

والواقع أن ذيوع القبَّالة في الحضارة الغربية ليس مجرد تعبير عن تهويد المسيحية، أو الحضارة الغربية، وإنما هو في واقع الأمر تعبير عن عنصر أكثر عمقاً وبنيوية، وهو شيوع التفكير الحلولي الكموني الذي يدور في إطار مادي تجسدي؛ بحيث يصبح «اللوجوس» كامناً في المادة لا متجاوزاً لها، ويصبح «الإله» متوحداً مع الطبيعة والتاريخ لا منزهاً عنهما. وهو توحد يتم تدريجياً إلى أن يتحقق تماماً في مرحلة وحدة الوجود التي يشحب فيها «الإله»، ثم يموت؛ ليبقى العالم المادي وحده، واللوجوس، أو القوانين الطبيعية، الكامنة فيه. وهذا هو الإطار الذي حقق فيه المفكرون اليهود بروزهم، وهو إطار لا هو بالمسيحي ولا هو باليهودي، إطار معادٍ للتوحيد، ومعادٍ لله المنزَّه، ويتجه نحو المادية والتجسد، وهو إطار معرفي إمبريالي علماني.

الغنوصية والتحديث والحداثة وما بعد الحداثة

الغنوصية والرؤية التحديثية

لاحظ كثير من المفكرين التشابه العميق بين الغنوصية والرؤية التحديثية في الإطار المادي. وقد شاع الفكر الغنوصي في الغرب في عصر النهضة، وأخذ شكل الأفلاطونية الحديثة، وتزايد الاعتقاد بالدين الطبيعي (الربوبية). ويلاحظ أنه تم بعث الكتابات الهرمسية، والرؤية «الروزيكروشينية» في ذلك الوقت، وهي من أهم مصادر الفكر الغنوصي وتبدياته. وقد قرأها كثير من العلماء الغربيين في عصر النهضة، مثل: «جاليليو»، و«برونو»، و«بيكو ديلا ميراندولا»، و«كامبانيلا»، و«نيوتن»، و«بيكون». وقد ظهرت قبَّالة مسيحية لا تقل حلولية عن القبَّالة اليهودية، تأثر فيها كثير من المتصوفين المسيحيين، مثل: «بوهمه»، و«سويدنبورج»، و«فريدرك أويتنجر» (وهو قبَّالي مسيحي، أثر في هيجل وفي ماركس من بعده). ويُعد «سبينوزا» من أكثر الفلاسفة تأثراً بالنموذج الغنوصي (من خلال القبَّالة اللوريانية).

وكانت جماعة «الحفارين» (ديجرز = Diggers)، و«دعاة التسوية» (الفلرز = (Levellers) في إنكلترا، من غلاة دعاة الغنوصية بين البروتستانت. ويقال إن الشاعر الإنكليزي «جون ملتون» شاعر غنوصي «من حزب الشيطان، دون أن يعرف ذلك» على حد قول «وليام بليك». أما «وليام بليك» نفسه، الشاعر الرومانسي الإنكليزي، فهو شاعر غنوصي تماماً، تأثر بأعمال «سويدنبورج»،

كما مر ذكره، وكان عضواً في كنيسته المسماة «أورشليم الجديدة» الغنوصية. وتظهر المنظومة الغنوصية في أشعار «شللي»، خصوصاً في قصيدته القصصية الأولى **الملكة ماب**، وفي مسرحيته الشعرية أو قصيدته المسرحية **بروميثيوس طليقاً** (التي ترجمها الدكتور لويس عوض إلى العربية)[٩]. ويقال إن «توماس هاردي» (Thomas Hardy)[١٠]، هو أيضاً، كان من المهتمين بالغنوصية.

وتُعد المثالية الألمانية شكلاً من أشكال الغنوص، فقد قام «فرديناند باور» (Ferdinand Christian Baur)[١١]، وهو من أهم الهيجليين، بتأليف كتاب بعنوان «**الغنوص المسيحي**» (١٨٣٥)، دافع فيه عن الأطروحة التي تذهب إلى أن الغنوص فلسفة مسيحية، وأن الفلسفة الألمانية المثالية (شلنج، وشلايرماخر، وهيجل) هي ترجمة عصرية لها، وأن هذه المثالية هي شكل من أشكال الغنوص. وقد لاحظ «اشبنجلر» (Oswald Spengler)[١٢] التشابه العميق بين العصر الحديث والمنظومة الغنوصية.

وبطبيعة الحال ظهرت جماعات غنوصية عديدة في الولايات المتحدة (يذهب هارولد بلوم الناقد الأمريكي اليهودي في كتابه **العقيدة الأمريكية** إلى أن كل الفرق الدينية في الولايات المتحدة، مسيحية كانت أم يهودية، ذات توجه غنوصي). ويُعد «وولت ويتمان»، شاعر الديمقراطية، شاعراً غنوصياً تغنى بالأيونات. وقد نشر «هارولد بلوم» رواية صنفها هو ذاته على أنها رواية غنوصية (كما يدل عنوانها). ولعل انتشار عبادة الشيطان في الولايات المتحدة في الوقت الحالي هو تعبير عن تزايد انتشار المنظومة الغنوصية.

---

(٩) بيرسي شللي، **بروميثيوس طليقاً**، ترجمة لويس عوض، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧). [المراجع].

(١٠) ولد عام ١٨٤٠، وتوفي عام ١٩٢٨. شاعر، وروائي إنكليزي من التيار الطبيعي، يعتبر الآن كاتباً كلاسيكياً. أثر، بشكل خاص، في D. H. Lawrence، ونال رتبة الاستحقاق عام ١٩١٠. [المراجع].

(١١) ولد عام ١٧٩٢، وتوفي عام ١٨٦٠. هو لاهوتي ألماني. وسيراً على نهج نظرية «هيجل» الديالكتيكية، حاجَّ في أن القرن الثاني من المسيحية يمثل تحليل أطروحتين متقابلتين: المسيحية اليهودية، ومسيحية القديس بولس. [المراجع].

(١٢) ولد عام ١٨٨٠، وتوفي عام ١٩٣٦ في ميونيخ. هو فيلسوف ألماني. حرر كتابه **أفول الغرب** (*Le Déclin de l'Occident*) في شبابه قبل الحرب العالمية الأولى، لكنّ جزأه الأول لم يُنشر إلا عام ١٩١٨، وقد منحه الكتاب شهرة عالمية. [المراجع].

وتذهب بعض الدراسات إلى أن منظومات «كيركجارد» و«نيتشه» هي منظومات غنوصية. كما تذهب أخرى إلى أن «جيرارد دي نيرفال»، و«راينرماريا ريلكه»، و«نوفاليس»، و«فرانز كافكا»، و«بورخيس» ممن استوعبوا المنظومة الغنوصية. وقد قال «توماس مان» إن الغنوصية هي أحسن أنواع معرفة الإنسان لنفسه. ويرى «هانز يوناس»، وهو تلميذ «هايدجر»، ومن أهم دارسي الغنوصية في العصر الحديث، أن فلسفة «هايدجر»، والوجودية بشكل عام، هي شكل من أشكال الغنوص. أما «يونغ» فقد كان متخصصاً في الغنوصية، ونشر بعض نصوصها، ويُؤثر عنه أنه قال حينما قرأ عن أعمال الغنوصيين: «لقد درست طيلة حياتي لأكتشف كل هذه الأشياء التي كان قد اكتشفها هؤلاء الناس (الغنوصيون) من قبل»، ولهذا اقترح نموذجاً توليدياً لتفسيرها. ويلاحظ أن ثمة اهتماماً غربياً عميقاً بالغنوصية؛ فقد عُقدت مؤخراً عدة مؤتمرات، كما ظهرت عدة دراسات؛ من أهمها دراسات «هانز يوناس» (Hans Jonas)[١٣]، و«إريك فوجلين» (Eric Voegelin)[١٤]، كما أُعيد نشر كثير من نصوص الغنوصية.

ونحن نذهب إلى أن كل الفلسفات العلمانية، بما في ذلك الصهيونية، هي شكل من أشكال الغنوص. فالغنوصية هي رؤية واحدية مغلقة، ومنظومة حلولية عضوية؛ ترد كل الظواهر إلى مبدأ واحد، يمكن أن يكون «الإله»،

(١٣) ولد عام ١٩٠٣، وتوفي عام ١٩٩٣. هو فيلسوف ألماني، ومؤرخ للغنوصية. كان تلميذ «هوسرل»، و«هايدجر»، و«بلتمان»، رفاق الفيلسوفة «حنة أرندت». أنجز أطروحته عن الغنوص عام ١٩٢٨. ولكونه كان على وعي مبكر بالخطر النازي، غادر ألمانيا متوجهاً إلى فلسطين. عاد، وحارب باعتباره جندياً من اللواء اليهودي تحت القيادة البريطانية. [المراجع].

(١٤) ولد عام ١٩٠١ وتوفي عام ١٩٨٥. فيلسوف ألماني أمريكي، بدأ يهتم بتاريخ الأفكار، وانصب اهتمامه على التفكيك النقدي لمفاهيم مهمة؛ مثل: العرق، والدولة، والأمة، والقومية؛ فأصدر كتابين، باللغة الألمانية، في غاية الأهمية، وهما: كتاب **العرق والدولة** وكتاب **فكرة العرق في تاريخ الأفكار**. كما أصدر في أواخر الثلاثينيات كتابه: **الأديان السياسية**؛ وفيه تناول الحركات الشمولية الحديثة بوصفها أدياناً بديلة تَعِد الشعوب بجنة الخلد على الأرض، بدلاً من انتظار الوعود «الواهمة» بجنة الآخرة. وقد أحس أن حياته في خطر، ليس فقط لأن ما يكتبه يمثل انتقاداً مباشراً للأفكار النازية آنذاك، ولكن أيضاً لأن النازيين قد تمكنوا من ضم النمسا عام ١٩٣٨. وبالفعل، فرّ من النمسا هارباً إلى سويسرا، وبعدها إلى الولايات المتحدة. وفوجلين لم يكن يهودياً أو شيوعياً، لكن ما كتبه آنذاك كان معادياً للنازية، ومعادياً لحلول «الإله» في القائد الألماني، أو في الشعب الألماني، أو في كليهما معاً، على حساب أعراق وشعوب أخرى. [المراجع].

ويمكن أن يكون الإنسان، ويمكن أن يكون الطبيعة، ويمكن أن يتوحد من خلاله كل شيء. كما نذهب إلى أن العلمانية (وحدة الوجود المادية (materialistic pantheism)) تقوم برد (reduce) كل شيء إلى مبدأ واحد هو «الحركة المادية»؛ فهي حلولية من دون «إله». وحتى يمكننا إدراك العلاقة بين الغنوصية والحداثة (والعلمانية) فإن علينا أن نتخيل العالم الغنوصي بعد أن اختفت منه القوى الغيبية (الماورائية) مع تصاعد معدلات العلمنة (وهو ما يؤدي إلى موت «الإله»)، فالإنسان يعيش في هذه الدنيا (الحياة الدنيا)، ولا يعرف سواها؛ وهو يحوي داخله قبساً نورانياً يشكل جوهره الإنساني. وهذا الجوهر يشبه المقولات الكانطية المفطورة في عقل الإنسان التي لا يمكن أن تُردَّ إلى عالم التجربة الحسية (ومع هذا، نحن لا نعرف مصدرها، وتلتزم المنظومة العلمانية إزاءها الصمت). وفي المنظومة الغنوصية التقليدية ينسحب الإنسان من هذا العالم ليبدأ رحلة العودة إلى أصله «الإلهي» ليلتحم بـ«البليروما»، ويفنى في «الإله». وفي المنظومة العلمانية تتم هذه المرحلة داخل التاريخ؛ إذ إن هذا الجوهر يتحقّق تدريجياً داخل الزمان والمكان، ويتزايد اكتشاف الإنسان له إلى أن يتحقّق كلية، ويتغلّب الإنسان على اغترابه. وإذا كانت الغنوصية التقليدية ذات نزعة نحو إنكار الكون، فإن العلمانية الحديثة تؤلّهه.

وقد أثيرت قضية كيف يمكن أن تولد نزعة نحو تأليه الكون من رؤية تنكره أو تهمشه أو تجعله إنساناً؟ وفي تصوري أن وحدة الوجود الروحية (الغنوصية)، هي مقلوب وحدة الوجود المادية (العلمانية). وقد بيّن أحد الدارسين أنه تم تحوّل داخل المنظومات الغنوصية مع نهايات العصور الوسطى في الغرب؛ ما يفسر تحوّل المنظومات الغنوصية «الروحية» إلى منظومات «مادية» فقد كانت هناك الهرمسية، والأورفية[١٥]، والسحر المرتبط بالكيمياء التقليدية (التي تهدف إلى تحويل العناصر الدنيا إلى عناصر أعلى)؛

---

(١٥) **الأورفية**: حظيت أسطورة «أورفيوس»، بما انطوت عليه من سلوك، وبما نجم عنها من تصورات وإيحاءات، بكثير من التفسيرات والتأويلات؛ فقد نشأت عنها حركة عُرفت باسم الأورفيّة (Orphism) اتصفت في تاريخها الطويل بالطابع الروحي والنزعة الصوفية. وقد ظهرت هذه الحركة في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد متأثرة بعبادة «ديونيسوس»، ونسجت أفكارها حول أسطورة: أورفيوس، والقصائد المقدسة التي نسبت إليه. وكان هدفها الأساسي معارضة النظامين السياسي والديني اللذين كانا يحكمان العالم الإغريقي. [المراجع].

وهي كلها منظومات غنوصية تؤكد اغتراب الإنسان في هذا العالم، ولكنها، أيضاً، تؤكد إمكانية التغلب على الاغتراب من خلال المعرفة؛ فالإنسان جزء من العقل المطلق، بل هو خالق ذاته، وقادر على تغيير الكون. فمن خلال مثل هذه المنظومات تبدأ عملية الانقلاب بحيث تقف المنظومة الغنوصية الروحية على قدميها الماديتين. فالجوهر «ليس هناك» عند «الإله» الخفي، وإنما «هنا»، ورحلة العودة ليست إلى «البليروما»، وإنما هي رحلة عودة إلى الأرض من خلال التقدم المستمر، وصولاً إلى الفردوس الأرضي (ومن هنا تأتي أهمية الهرمسية التي تطرح فكرة حلول «الإله» في الإنسان وفنائه فيه، بدلاً من صعود الإنسان إليه وفنائه فيه).

ونقاط التشابه بين المنظومة الغنوصية والمنظومة العلمانية كثيرة، ولعل النزعة الجنينية في كل منهما هي أكثر نقاط هذا التشابه أهمية وحيوية من منظور هذه الدراسة؛ فكلتاهما ترى الإنسان كائناً بسيطاً (روحانياً تماماً، أو مادياً تماماً) ذا بُعد واحد لا يقبل بتناهيه، ويبحث عن حل جذري كامل يريحه من كل الآلام دفعة واحدة (أبوكاليبس)، ويسقط عن كاهله كل الأعباء. وكلتاهما ترى أنه يوجد بمفرده في هذا الكون؛ ففي المنظومة الأولى الإنسان هو «الإله»، وحينما يعود الإنسان إلى «الإله» فإنه يعود إلى نفسه، والمخلِّص «الإلهي» الذي سيخلِّص الإنسان سيخلِّص نفسه؛ أما في حالة المنظومة الثانية فإن الإنسان هو مركز الكون الذي يحول العالم كله إلى مادة استعمالية، والعالم ذاته عالم بسيط يسوده قانون واحد. وفي المنظومة الأولى أيضاً، العالم شرير، ويسوده قانون مادي واحد، والعالم الروحاني عالم خيِّر، يسوده قانون روحاني واحد، أي إنه يتم محو أية ثنائية كما حدث في حالة العلمانية حين مُحيت ثنائية هذا العالم والعالم الآخر، ويظهر عالم واحد يسري عليه قانون واحد. ويظهر التماثل بين المنظومتين في كون المرأة (الرحم الكبرى) تشغل مكانة مركزية في المنظومة الغنوصية وفي المنظومة العلمانية، كذلك، بعد ظهور حركة التمركز حول الأنثى، وفي تحويل الأعضاء الجنسية إلى صورة مجازية إدراكية أساسية.

وهذه الأطروحة التفسيرية (الغنوصية تشبه العلمانية) تتسم بالتعميم، ومن ثَم تحتاج إلى نماذج تكميلية لتفسير التطور التاريخي للعلمانية؛ من

التحديث، إلى الحداثة، إلى ما بعد الحداثة؛ ومن الثنائية الصلبة، إلى السيولة الشاملة. ولتوضيح هذه النقاط سنعقد مقارنة بين الغنوصية المتفائلة (أ) والغنوصية المتشائمة (ب):

١ ـ أ ـ «الإله» منسحب تماماً من العالم، ولكنه يحاول أن يرسل الغنوص للإنسان ليعود إليه، وليلتحم به بعد تجاوز (أو هزيمة) «الإله» الصانع الشرير؛ بل إنه هو نفسه يمكن أن ينزل إلى الأرض ليحل في الإنسان والطبيعة، ويفنى فيهما.

١ ـ ب ـ «الإله» منسحب من العالم ولا يكترث به، وقد هجر الإنسان تماماً، أو لعله قد مات، وصانع العالم هو «إله» شرير حاقد على البشر.

٢ ـ أ ـ الطبيعة الظاهرة لا معنى لها؛ فهي الشيء الذي يتسم بالامتداد. ولكن، مع هذا، يمكن أن يصبح لها معنى، فيمكن أن يتجاوز الإنسانُ السطح المادي الظاهر ليصل إلى القوة الحيوية الكامنة داخل المادة؛ فيتواءم معها، ويدركها، ويمكنه أن يطلقها من عقالها، ويستفيد منها، ويوظفها، ويفرض إرادته عليها. وهذا يعني تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة (والإله)، لا عن طريق الهرب من هذا العالم المادي، وإنما عن طريق الغوص فيه، والالتحام به.

٢ ـ ب ـ الطبيعة لا معنى لها ولا قانون، بل إنها معادية بشكل شيطاني، أو محايدة تماماً، وتحاول تحطيم الإنسان، غير مكترثة به، فلا يوجد أي تواؤم بينه وبينها، ولا يمكن استخدام النور الداخلي في عملية الخلاص؛ فالعالم كله صراع وإرادة وقوة.

٣ ـ أ ـ روح الإنسان جزء من «الإله» الخفي، النور الأصلي؛ ولهذا، فإن الإنسان هو النور في وسط الظلمة، والعلم وسط الجهل، وعقله يحوي قبساً نورانياً، ويمكنه أن يكتشف أصله النوراني.

٣ ـ ب ـ الإنسان هو النور الذي وجد نفسه مصادفة في هذا العالم، وهو محكوم عليه بالبقاء في هذا السجن، والنور الذي فيه هو سبب حزنه وشقائه.

٤ ـ أ ـ الإنسان يوجد في هذا العالم، ولكنه، لأنه يحوي داخله أصله النوراني، فهو قادر على إنقاذ نفسه، وإنقاذ الكون.

٤ ـ ب ـ الإنسان يوجد في هذا العالم، ولكنه ليس منه، وهو لا يعرف له أصلاً؛ ولذلك، فليس له من مأوى أو مآب.

٥ ـ أ ـ الإنسان، رغم إحساسه بالهجران، يملؤه التفاؤل، فهو سيتجاوز جانبه الجسماني، ويحرر روحه النورانية، ويحرر الطبيعة ذاتها.

٥ ـ ب ـ الإنسان يمارس إحساساً عميقاً بالرهبة والعزلة والاغتراب والقلق بسبب إدراك أنه لا مأوى له، وأنه دُفع به في عالم لا يكترث به، وثمة إحساس عميق بعبث أي محاولة للخلاص والتجاوز.

٦ ـ أ ـ أدرك الإنسان أن العالم غير مكترث، فانسحب داخل ذاته بشكل راديكالي ليكتشف الغنوص، ويبدأ رحلة العودة إلى «البليروما».

٦ ـ ب ـ أدرك أن العالم غير مكترث ومعادٍ، فانسحب داخل ذاته ليبقى هناك ليعرف ذاته، وليدرك النور داخله، ويبدأ عملية تخليص ذاته وتخليص العالم.

وتتبدّى الغنوصية المتفائلة في شكل إيمان عقلاني بالتكنولوجيا والتكنوقراط، وبأن العالم خاضع لقواعد ثابتة، وبالتقدم اللانهائي، وبإمكانية التحكم الإمبريالي في كل شيء، بما في ذلك الإنسان نفسه، من خلال التراكم المعرفي. ومن ثَم، فإن هذا النموذج يؤدي إلى نهاية التاريخ، و«اليوتوبيا» التكنوقراطية، وإلى اختفاء الإنسان كما نعرفه (وهذه هي غنوصية عصر التحديث). أما الغنوصية المتشائمة فتأخذ شكل فعل بطولي فردي عبثي تأكيداً لإرادة الإنسان، ولمقدرته على تحدي عالم فارغ من المعنى، وهو تحدٍّ لا يجدي، ولا طائل من ورائه. وفي هذا العالم العبثي، يصبح وجوده لا معنى له، وتكون إرادته ومقاومته شكلاً من أشكال العجز (وهذه هي غنوصية عصر الحداثة). وينطلق النموذجان من رفض الحدود الإنسانية، والحالة الإنسانية، واختلاط الخير بالشر، ومن الإيمان بأن العالم المحيط بنا عالم مظلم، يتبع قوانين الطبيعة؛ وهي قوانين لاأخلاقية، وليس لها غرض إلهي أو إنساني. ولكن، إذا كان الثوريون يرون إمكانية معرفتها وتوظيفها، ويرون أن الحركة لها غرض ونقطة نهاية كامنة في المادة، فإن العدميين يرون استحالة هذه المعرفة، ويرون أن العالم يتسم بالتناثر الذري، والحركة الهندسية، والآلية التي لا تتبع أي نمط، وليس لها غرض محدد.

وفي حالة الثوريين التفاؤليين، تعتبر مرحلة الهدم مرحلة سابقة وضرورية لبناء العالم الفردوسي الجديد، أما في حالة العدميين فإن هدم العالم هو نهاية في حدّ ذاته.

ولنضرب مثلاً على النوع الأول من الغنوص، أي الأيديولوجيات الثورية التحديثية التفاؤلية، ولعل أفضله هو الماركسية. فيمكننا في الواقع أن نجد خطاً ممتداً من القبَّالة اللوريانية إلى ماركس؛ فالصوفي اللوثري «فريدريك كريستوفر أويتنجر» (Friedrich Christoph Oetinger)» (١٧٠٢ - ١٧٨٦) كان يعرف أعمال «حاييم فيتال»، و«عمانويل بن أبراهام»، وتأثر بفكرة «تسيم تسوم» (الانكماش)، وفكرة التفريق بين «الإله» العادل و«الإله» الرحيم. ويذكر «إرنست توبيتس» في كتابه **الماركسية والغنوصية** أن الكتابات الأولى لـ«هيجل» تأثرت بـ«أويتنجر»، وأن هذا الأثر قد امتد إلى ماركس. ولا يهمنا إن كان ماركس قد قرأ أعمال «أويتنجر»، أو قرأ أعمال غيره من المفكرين الغنوصيين؛ فالفكر الغنوصي - أو الأساطير الغنوصية - كان منتشراً في الأوساط العلمية في الغرب ابتداءً من عصر النهضة (من خلال الكتابات الهرمسية)، وكان قبل ذلك منتشراً بين الطبقات الشعبية، كما أن النزعة الاختزالية الجنينية نزعة كامنة في النفس البشرية. ولنحاول أن نبرز كيف أن النموذج المعرفي الأخلاقي الماركسي نموذج غنوصي متفائل.

تبدأ الماركسية من لحظة فردوسية: المجتمع الشيوعي البدائي، أو حالة «البليروما»، حيث يكون الجميع في حالة سلام، والتصاق مع الجميع، ويكون الأفراد في حالة التصاق بالمجتمع، وهي حالة آدمية (نسبة إلى آدم) يتسم الإنسان فيها بالبراءة الكاملة، ويتسم المجتمع بالتواؤم مع الطبيعة، وبالتواؤم بين الطبقات، وهي كذلك حالة جنينية، حيث لا يوجد فاصل بين الإنسان والطبيعة. وتظهر الملكية الخاصة، ووسائل الإنتاج، ووسائل الفتك؛ فينفصل الإنسان عن الطبيعة، ويخرج من الرحم، وتتبعثر الشرارات، ويظهر المجتمع الفاسد؛ فيقتل الإنسان أخاه الإنسان، وتستغل الطبقات الحاكمة (الجسمانية والنفسانية) الطبقة العاملة (الروحانية)، ويظهر الصراع الطبقي. ثم يبدأ الخلاص حين يكتشف الإنسان غربته عن نفسه، حين يكتشف أن «الإله» ما هو إلا مرحلة من مراحل وعيه بنفسه، وأنه يسقط ذاته على فكرة «الإله» (الصانع الزائف). ولهذا، يحاول أن يصل إلى العرفان،

أي إلى صيغة ذات مقدرة تفسيرية صلبة ومطلقة. ويبدأ العرفان حين يعرف ذاته ويعود إليها؛ فذاته هي «الإله» الحق. وبالتدريج، يدرس قوانين التاريخ، وقوانين الضرورة (تجسد «الإله» الخفي الحقيقي في التاريخ) ليعرفها حق المعرفة، فهي آليات وجوده وحياته (فـ«الإله» هو الإنسان، والإنسان هو «الإله»). ومعرفة هذه القوانين هي بداية وصوله إلى العرفان؛ فعن طريق معرفته سيمكنه التحكم في الطبيعة، والمساهمة في التقدم التاريخي، وتحرير ذاته (الروحانية). وهذه العملية عملية تدريجية يتقدم خلالها تماماً مثل تقدم الذات الإنسانية، وهي تحاول الالتحام بـ«الخالق»، و«البليروما». وستكتشف مجموعة من المثقفين (طليعة الطبقة العاملة) العرفان الجديد؛ وهو النظرية الشيوعية؛ فهذه هي التي ستزود الطبقة العاملة بالصيغة المناسبة لتكسر قيودها (وتخدع حكام العوالم من الأركون)، وستلتحم هذه المجموعة من المثقفين بالطبقة العاملة، وكلتاهما ستكون المخلِّص الجديد. لكن هذه المجموعة لن تصلح العالم والتاريخ، وإنما ستفجرهما (أبوكاليبس). وسيتصارع المثقفون الثوريون والعمال مع الأركون (الرأسماليون حكام السماوات والأرض، والمهيمنون على وسائل الإنتاج التي سيتم تأميمها) لتبدأ إنسانية جديدة في العالم الشيوعي الجديد الذي يشكل ظهوره استعادة حالة «البليروما». وسيشكل هذا نهاية التاريخ الذي نعرفه، والذي يسميه ماركس «ما قبل التاريخ»؛ إذ سيبدأ التاريخ (الروحاني) الحقيقي. وكما كان المجتمع الشيوعي البدائي هو البداية النورانية البريئة، فإن المجتمع الشيوعي هو أيضاً النهاية النورانية البريئة. ومن الطريف أن الطبقة العاملة، حينما تخلّص نفسها، فإنها تخلّص، في الوقت نفسه، العالم بأسره، فهي المخلَّص/المخلِّص الذي تتحدث عنه المنظومات الغنوصية.

أما الشكل الآخر من الغنوصية فهو الغنوصية التشاؤمية، ولعل النيتشوية والوجودية هما خير مثال على ذلك. ويصدر هذا النموذج عن إحساس بالغربة إزاء العالم المعادي، وعن إحساس بأن الإنسان مهجور فيه، وقد يكون في الإنسان نور وعرفان، ولكنه لا يمكن أن يفعل شيئاً. لأن «الإله» قد مات. والواقع أن موته، كما يقول «هايدجر»، هو اختفاء العالم المتسامي، العالم الذي يتجاوز عالمنا، عالم حواسنا؛ أي إنه اختفاء المطلق، والماوراء، واختفاء فكرة الكل ذاتها. وهذا يعني أننا نعيش في

الأجزاء التي لا يربطها رابط. ومن ثَم، فإنه لا توجد أي قيم أخلاقية، ولا أي يقين معرفي، ولا إمكانية العودة إلى الأصل الإلهي. ولكن، كيف يمكن أن يعيش الإنسان في هذا الكون؟ إنه سيصبح الإنسان مخلص نفسه، ويفرض إرادة القوة على الأركون (حكّام السماوات والأرض). وهو سيفعل ذلك مع إدراكه التام عبثيةَ فعله، وستصبح الأخلاق هي ما يفرضه على الواقع، بل وستصبح المعرفة هي نتاج إرادته. ويظهر الإنسان الأعلى الذي يوجد خارج إطار أخلاق العبيد، والذي خلقت الإنسانية من أجله، وهو يمتلك (تماماً مثل طليعة الطبقة العاملة) الغنوص الحقيقي: إرادة القوة!. وما بعد الحداثة هي محاولة نشطة لنسيان الأصل الإلهي، وتصفية ثنائية الجسد والروح. ويكتشف الإنسان أنه لا يوجد نور، لا في العالم، ولا في عقله؛ وإن وجد في العقل، فإنه لا يمكن نقله، وإن نقل فهو لن يؤثر؛ فالمسألة ليست صراع النور والظلمة، وإنما تلاعب الأضواء مع الظلمة، وبذلك يتكيف الإنسان تماماً مع عالم الظلمة التي ليست بظلمة، ولن يعذب وجدانه بالحلم بالنور؛ لأنه ليس بنور.

الغنوصية والعلمانية والجماعات الوظيفية

الغنوصية منظومة حلولية كمونية واحدية. وقد بيّنا أن العلمانية منظومة حلولية كمونية واحدية هي أيضاً، وأن الجماعات الوظيفية تنحو منحًى حلولياً كمونياً واحدياً في رؤيتها للكون.

ومن المعروف أن الغنوص اليهودي (القبَّالة) سيطر على الوجدان الديني اليهودي، وهذه العملية تزامنت مع تحويل أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب، أي غالبية يهود العالم، إلى جماعات وظيفية متحوسلة، وقد جعل هذا من الإنسان اليهودي إنساناً وظيفياً، ذا بُعد واحد، لديه قابلية عالية لأن يتحول إلى إنسان طبيعي وظيفي علماني، وإلى أن يصبح أعضاء الجماعات الوظيفية اليهودية من حَمَلة الفكر العلماني.

وفيما يأتي بعض نقاط التشابه الأساسية (الغنوصية [أ]، ورؤية أعضاء الجماعات الوظيفية للكون [ب]، والعلمانية [ج]):

١ ـ أ ـ «الديوس أبسكونديتوس»، «الإله» الخفي، «إله» منسحب من

الكون؛ لا يرعاه، ولا يزوّده لا بالهدف ولا الغاية ولا المعنى، وليس له أي صفات بشرية مثل: الرحمة، فهو إرادة محضة وقوة محضة، وهو قانون الكون الأساسي، قانون عام لاشخصي، يشبه «إله» «سبينوزا» في كثير من الوجوه. والإنسان الروحاني هو «هومو أبسكونديتوس»، وهو أيضاً إنسان فقد الصفات الإنسانية؛ من تركيب، وضعف، ولا يعرف إلا شيئاً واحداً هو إصلاح الخلل، ليعود إلى أصله. فهو يعيش في عالم لا توجد فيه ثغرات، ولا رحمة، ولا شفقة، ويود العودة إلى عالم لا ثغرات فيه، ولا توجد فيه صفات إنسانية.

١ ـ ب ـ عضو الجماعة الوظيفية لا يرى نفسه كإنسان مركب؛ فهو إرادة كاملة لتحقيق الهدف الوظيفي، وهو لا يعرف الرحمة أو الشفقة؛ فهذه اعتبارات إنسانية تعوقه عن تحقيق هدفه/ وظيفته، وهو في علاقة تعاقدية مع الآخرين.

١ ـ ج ـ الإنسان الحديث إنسان موضوعي يؤمن بعالم تحكمه القوانين العامة اللاشخصية، كما يؤمن بالمعرفة العلمية التي تتجاوز الغائيات الإنسانية، والضعف الإنساني، والتركيب الإنساني. وهو إرادة محضة، وقوة وتصميم على إصلاح الخلل في العالم، والهيمنة على الطبيعة. وهنا يمكن أن نشير إلى الشخصية البروتستانتية (خصوصاً الكالفينية كما رسمها «ماكس فيبر»)؛ فالإنسان «الكالفيني» هو إنسان يؤمن بـ«إله» غير إنساني، لا يُسبر له غور، فهو يشبه القانون العام اللاشخصي، وعلى الإنسان البروتستانتي أن يتخلى عن تركيبته لِيُرشِّد حياته تماماً في خدمة هذا «الإله» غير المفهوم.

٢ ـ أ ـ الرؤية الغنوصية رؤية ثنائية حادة في تقسيمها للبشر؛ فهناك الروحانيون من ناحية، وهناك النفسانيون والجسمانيون من ناحية أخرى. والهدف من وجود الكون هو الروحانيون، أما بقية البشر فهم إما يشكّلون عائقاً يقف في طريق عملية الخلاص، أو هم مجرد وسائل لهذه العملية.

٢ ـ ب ـ رؤية الجماعة الوظيفية للبشر رؤية ثنائية حادة؛ فَعُضو هذه الجماعة هو موضع القداسة، ومركز الكون، وبقية البشر هم مجرد أدوات تُستخدم، ومادة متحوسلة (والعكس صحيح، فأعضاء الأغلبية يرون أنفسهم باعتبار أنهم موضع القداسة، ويرون أعضاء الجماعة الوظيفية باعتبارهم مادة متحوسلة).

٢ ـ ج ـ الإنسان الحديث، رغم كل الحديث عن المساواة، يرى البشر من خلال الثنائية نفسها؛ فمن ناحية هناك «السوبرمان»، إنسان «نيتشه»، قمة التطور الطبيعي الذي له قانونه الخاص، وهناك أيضاً عضو النخبة التكنوقراطية الحاكمة صاحب الغنوص (والرؤية العلمية الصحيحة) الذي سيحل المشاكل. ومن ناحية أخرى، توجد الجماهير والعاديون من الناس؛ «السبمان» (دون الإنسان) الذي يتحرك في الحيز الذي قُرِّر له مسبقاً، والبيروقراطيون المرشدون الذين يتلقون الأوامر بكفاءة، ويذعنون لها، وقد طبّق الإنسان الغربي الحديث الثنائية الصارمة نفسها على سكان الكرة الأرضية؛ فأصبح هناك الإنسان الغربي صاحب الغنوص الذي له كل الحقوق من جهة، ثم بقية الشعوب من جهة أخرى، وهي لا حقوق لها، ولكنها وجدت لتكون مادة تُوظَّف وتُحوسَل.

٣ ـ أ ـ الإنسان الروحاني لا علاقة له لا بهذا الزمان، ولا بهذا المكان؛ فقد وجد نفسه في هذا العالم عن طريق الصدفة، وهو يتذكر دائماً أصله الرباني، ويشعر بغربة عما حوله؛ ولهذا فهو يرفض العالم، ويرفض حالته الإنسانية، ويرفض الجدل والثنائية، ويرفض الموت، ويرفض وحدة الروح والجسد، أي إنه يرفض تناهيه، ويحن إلى حالة «البليروما» حين يُصفي الجدل والثنائية.

٣ ـ ب ـ عضو الجماعة الوظيفية يعرف أنه لا علاقة له بالبلد الذي يعيش فيه، ولا بتاريخه؛ فهو متعاقد يدخل في علاقة تعاقدية، فقد جاء من بلد بعيد، وظل يقيم به بشكل مؤقت، ولهذا، فهو يرفض ما حوله في هدوء (إلا في حالات التفجر المشيحانية).

٣ ـ ج ـ الإنسان الحديث إنسان مغترب لا وطن له، وهو في حالة صراع دائم مع الطبيعة، وقد وجد نفسه في عالم ليس من صنعه، وهو دائم الحلم بـ«اليوتوبيا» التكنوقراطية العلمية، حين تتحقق الهيمنة العلمية الكاملة على الطبيعة، وتُصفي الجدل والثنائية بعد تراكمها.

٤ ـ أ ـ فكرة العودة أساسية في الغنوصية؛ إذ يعود الإنسان الروحاني (بعد أن يكتشف الغنوص، ويخادع حكام السماوات السبع) إلى «البليروما»، ويلتحم بها، ويظهر جوهره الإنساني الحقيقي الذي هو الجوهر الرباني، فلا

فارق بين «الإله» والإنسان؛ الجزء يلتحم بالكل، والكل هو «البليروما».

٤ ـ ب ـ العودة عند عضو الجماعة الوظيفية حلم، ولكنه حلم يتحكم في حياته، ويفسر سلوكه.

٤ ـ ج ـ الأيديولوجيات الحديثة هي أيديولوجيات عودة إلى المطلق، والالتحام به: يعود الشاعر الرومانتيكي إلى الطبيعة ويلتحم بها، ويعود الشعبويون إلى الشعب ويلتحمون به، ويعود الصهاينة إلى الأرض ويلتحمون بها، ويعود المثقف الثوري إلى الطبقة العاملة ويلتحم بها لتأسيس المجتمع الشيوعي الذي هو حالة «البليروما». وكل المجتمعات العلمانية، رغم كل العوائق والصعاب، في حالة تقدّم مستمر لانهائي، ينتهي في «اليوتوبيا». وبعد عملية الالتحام، يظهر جوهر الإنسان الحقيقي؛ فاليهودي لا يصبح يهودياً حقاً إلا في أرض الميعاد، والإنسان لا يكتشف جوهره ويتغلب على اغترابه إلا بعد حالة الالتحام هذه.

٥ ـ أ ـ الخلاص ليس نتيجة الرحمة الإلهية، وإنما نتيجة معرفة الإنسان لذاته، التي هي معرفة بـ«الإله». فجوهر الإنسان هو هذه المعرفة، ويصل العارف إلى عرفانه دون تدخل من الخارج؛ فالعرفان يأتي من داخل الإنسان، وثمة تلاقٍ بين «الماكروكوزم» و«المايكروكوزم»، أي بين الكون والإنسان.

٥ ـ ب ـ الخلاص يكمن في أداء الوظيفة.

٥ ـ ج ـ والخلاص في المنظومة التحديثية يكون نتيجة الجهود العلمية للإنسان، الذي يصل إلى المعرفة العلمية بعقله، دون الإهابة بأي قوة مفارقة للمادة، وتُشاكِل قوانينُ العقل قوانينَ الطبيعة، ومن ثم نجد أن الخاص والعام يلتقيان، وبالنسبة إلى إنسان «كالفن» يتم الاختيار دون سبب واضح، وهذا هو مقابل العرفان الغنوصي. وعلامة الخلاص أمر يشعر به الإنسان في داخله: صوتٌ داخلي.

٦ ـ أ ـ الإنسان الروحاني يكرس حياته كلها لهدف واحد؛ هو البحث عن الغنوص، والخلاص من هذه الأرض، ليلتحم بـ«البليروما»، وتصبح وظيفته الوحيدة هي محاولة التوصل إلى الغنوص.

٦ ـ ب ـ عضو الجماعة الوظيفية يكرس حياته لمعرفة أسرار المهنة، ويخضع حياته بكل تفاصيلها لهدف واحد، هو التقدم العلمي؛ فهو إنسان وظيفي تماماً.

٦ ـ ج ـ الإنسان الحديث يكرس حياته للمعرفة، ويرشّد حياته في ضوئها (تماماً مثل إنسان «فيبر» «الكالفيني»).

٧ ـ أ ـ الغنوص هو الحل الجذري لكل مشاكل الكون؛ حلّ لا ثغرات فيه، يفسر كل شيء بالأسطورة: الشر، والخلق، والعودة، والبدء، والنهاية؛ ولهذا فهو يتسم بالتفسيرية الصلبة والمطلقة التي تغطي كل الاحتمالات، ويمكن من خلالها فك كل الشيفرات، وتحقيق الحرية الكاملة للإنسان الروحي، والالتحام بـ«البليروما». ويلاحظ أن الغنوص مرتبط دائماً بالأرقام والأنماط الرياضية.

٧ ـ ب ـ عضو الجماعة الوظيفية عنده يقين بأن أسرار المهنة هي مناط خلاصه.

٧ ـ ج ـ الأيديولوجيات الثورية العلمانية والعلمية هي بحث دائم عن تفسير لكل شيء بالعلم، وعن حلول تكنوقراطية طوباوية، ويظل الحلم هو الحلم بصيغ علمية رياضية وكمية؛ لا ثغرات فيها، وتغطي كل الاحتمالات. والهدف من الغنوص العلمي الثوري هو معرفة قانون الضرورة، والسيطرة على الكون، والتحكم الكامل. ولحظة التحكم الكامل هي «اليوتوبيا» التكنوقراطية (صهيون التكنوقراطية)؛ مجتمع شمولي، كل شيء تم التحكم فيه، الأجزاء ملتحمة فيه بالكل، خاضعة له، لا يعاني فيها أي إنسان من أي مشاكل أو صراع، وينتهي التاريخ، ويظهر الفردوس الأرضي... (تلاحظ العودة إلى الأسطورة، مرة أخرى، في الفكر والأدب الحداثيين، والنزعة المعادية للتاريخ).

٨ ـ أ ـ ثمة أخلاقيات مزدوجة للإنسان الروحاني، وأخلاقيات لبقية البشر، بل لا يوجد شر أساساً، فما حدث هو خلل في الكون يمكن إصلاحه من خلال الغنوص.

٨ ـ ب ـ الجماعة الوظيفية تؤمن بأخلاقيات مزدوجة، كما أنها ترى أن الخير يكمن في تأدية الوظيفة واتّباع الخطوات المقررة.

٨ ـ ج ـ الإنسان الحديث يؤمن بالنسبية الأخلاقية، ولا توجد نظرية علمانية في الشر؛ فمصدره إما خلل بيولوجي، أو خلل في البيئة، والقضاء عليه هو العلاج الصحي وإصلاح البيئة.

٩ ـ أ ـ أحرزت الغنوصية ذيوعها لأنها تقدم حلاً أسطورياً سهلاً ثورياً لكل المشاكل؛ فهي تلغي العالم الفاسد، والزمان الرديء.

٩ ـ ب ـ الوظيفة حققت للإنسان الأمن الكامل.

٩ ـ ج ـ أحرزت العلمانية (والفلسفات المادية) ذيوعاً لأنها تقدم حلولاً بسيطة وسهلة وجذرية لكل مشاكل البشر.

المراجع

١ - العربية

كتب

إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٦.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الصفدية**. تحقيق محمد رشاد سالم.

ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكية**. تحقيق عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

البازعي، سعد. **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

بوتومور، توم. **مدرسة فرانكفورت**. ترجمة سعد هجرس. طرابلس، ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

بياجيه، جان. **البنيوية**. ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري. ط ٤. بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٥.

بيغوفيتش، علي عزت. **هروبي إلى الحرية**. ترجمة إسماعيل أبو البندورة. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

تيزيني، طيب. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**. ط ٥ مع مقدمة. دمشق: دار دمشق، [د. ت.].

الحفني، عبد المنعم. **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. القاهرة: مطبعة مدبولي، ١٩٩٩.

حمدان، جمال. **اليهود أنثروبولوجياً**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٦. (سلسلة كتاب الهلال؛ العدد ٥٤٢)

داروين، تشارلز. **أصل الأنواع**. ترجمة مجدي محمود المليجي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤. (المشروع القومي للترجمة؛ العدد ٦٢٨)

دريدا، جاك. **في علم الكتابة**. ترجمة أنور مغيث ومنى طلبة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥. (المشروع القومي للترجمة؛ العدد ٩٥٠)

ــــــــ. **الكتابة والاختلاف**. ترجمة كاظم جهاد. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨. (سلسلة المعرفة الفلسفية)

دي مان، بول. **العمى والبصيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر**. ترجمة سعيد الغانمي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠. (المشروع القومي للترجمة؛ العدد ١٨٩)

زكريا، فؤاد. **آفاق الفلسفة**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.

ــــــــ. **نيتشه**. المحمدية، المغرب: منشورات العباسية؛ مطبعة فضالة، ٢٠٠٥.

سبينوزا. **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة وتقديم حسن حنفي. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

ــــــــ. **علم الأخلاق**. تونس: دار الجنوب للنشر، [د. ت.]. ج ١: **في الله**.

ــــــــ. **كتاب السياسة**. ترجمة وتقديم جلال الدين سعيد. تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٩. (سلسلة لزوميات المقال)

شكسبير، وليم. **مسرحية مكبث**. ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (سلسلة المسرح العالمي؛ العدد ٢)

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور. ط ٣. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

شللي، بيرسي. **بروميثيوس طليقاً**. ترجمة لويس عوض. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

كيرزويل، إديث. **عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو**. ترجمة جابر عصفور. ط ٢. الدار البيضاء: دار عيون، ١٩٨٦.

ليوتار، جان ـ فرنسوا. **الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن حالة المعرفة**. ترجمة أحمد حسان. القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

ماركوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. ط ٣. بيروت: منشورات دار الآداب، ١٩٨٨.

محمود، زكي نجيب. **قصة الفلسفة الحديثة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م. (السلسلة الفلسفية)

المسيري، عبد الوهاب (محرر). **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**. ط ٣. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية)**. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨.

يوميات فرانتس كافكا. ترجمة خليل الشيخ. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ٢٠٠٩.

٢ ـ الأجنبية

Barthe, Roland. *Michelet par lui-même*. Paris: Éditions du Seuil, 1954.

Cixous, Helene. *Le Prénom de Dieu*. Paris: Grasset, 1967.

De Man, Paul. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau- Nietzsche- Rilke- and Proust*. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.

______. *Les Dessins de Paul Valéry*. [Paris]: La Table ronde, 1948.

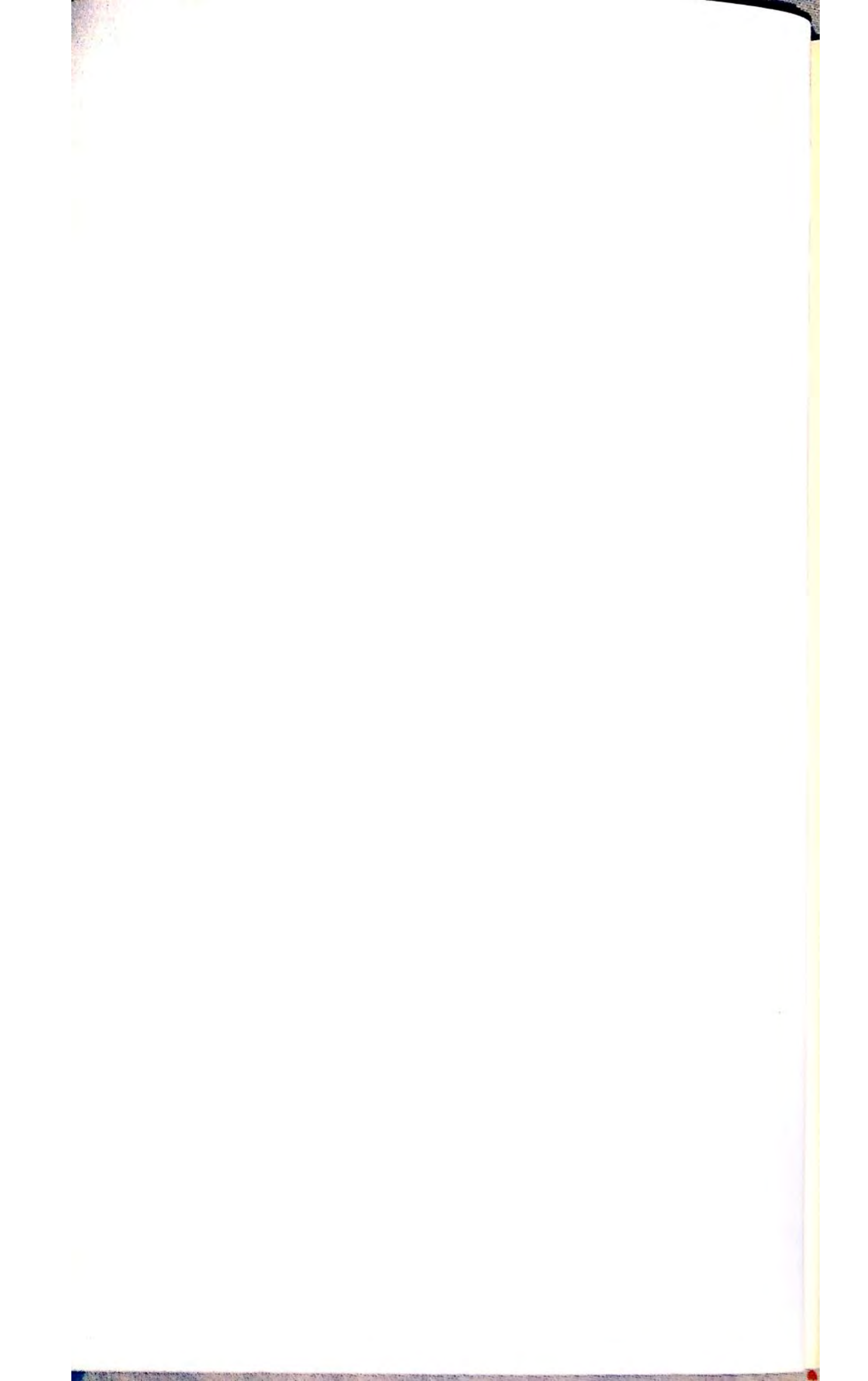
Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1976. (Collection «Tel»)

______. *La Structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. (Collection «Quadrige»)

Weber, Max. *L'èthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad. de l'allemand par Jean-Pierre Grossein. Paris: Gallimard, 2003.

______ *Le Judaïsme antique (1917-1918)*. Traduction par Freddy Raphaël. Paris: Plon, 1970.

The World as Will and Idea-Volume I: Four Books. Translated from the German by R. B. Haldane and J. Kemp. 7th ed. London: Paul Trench, Trubner and Co. L Broadwa House, 1909.



هذا الكتاب

إن هذا الكتاب هو إضافة جديدة إلى الموضوع الذي نراه الخيط الناظم في فكر الدكتور عبد الوهاب المسيري - رحمه الله - وهو السعي إلى بناء رؤية إنسانية عالمية من منطلق عقيدة التوحيد كإطار معرفي يدور حول مكانة الإنسان في العالم، حتى وإن لم يستخدم المسيري المفاهيم المألوفة أو يُفرط في الاستشهاد بالآيات والأحاديث والإحالة على أقوال الفقهاء.

لقد نَفَذ المسيري إلى قلب المنظومة المعرفية، والمقاصدية للإسلام من خلال مقارنة الأنساق الأيديولوجية والفلسفية والمعرفية، وفهم أن المقصد الأعلى هو تأكيد إنسانية الإنسان وحدودها وأفقها، والتي يعلوها تنزيه الله الذي «ليس كمثله شيء»، فعمل على تطوير الخطاب العربي بشأن التمييز بين الربّاني والغيبي والطبيعي والإنساني، وتركيب الموازين التي تحكم العلاقة الحيّة بينها، وإدراك الحكمة من إظهار الفوارق وبيانها، والتي حاولت المنظومات الحلولية اختزالها في مركزية الإنسان ومساواته بالإله أو تكريس هيمنته على الطبيعة، وأحياناً إقصاء سؤال الألوهية والربوبية من النقاش رغم حضوره في التصوّر - منفياً أو معكوساً، ظاهراً أو خفياً.

هذا الكتاب [illegible] للمتخصّصين والمهتمّين بالعلوم الاجتماعية كلّها بفروعها وحقولها، وللباحثين في الفلسفة واللغة والأدب، والأديان المقارنة، والعلوم الشرعية على تنوعها، إذ إن تجلّيات الحلولية تعين على وعي مختلف وجديد بمسارات تاريخ الأيديولوجيات والمذاهب والأديان وواقعها، وتمسّ كل جوانب الحياة الإنسانية، وتحتاج إلى فهم دقيق وفقه عميق ينبني عليه: دقّة في التوصيف، وحكمة في التكييف، وعدل في الحكم، واجتهاد في حفظ الإنسانية وإصلاح العالم.

الثمن: **١٢** دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-161-5



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com